ANNO I. — N. 4 LUGLIO-AGOSTO 1912.

"PSICHE"

RIVISTA DI STUDI PSICOLOGICI

PACIFIC Theological Seminary

DIRETTORI
Prof. ENRICO MORSELLI
(GENOVA)
Prof. SANTE de SANCTIS
(ROMA)
Prof. GUIDO VILLA
(PAVIA)

REDATTORE-CAPO
Dott. ROBERTO ASSAGIOLI
(FIRENZE)

SOMMARIO

L'essenza della religiosità nelle dottrine antiintellettualistiche contemporanee — EUSTACHIO LAMANNA . . . . *Pag.* 232

La psicologia del misticismo — GUIDO FERRANDO. 264

Note e commenti: Proposte e risposte - Gli studi religiosi in Italia — ROBERTO ASSAGIOLI. 290

Bibliografie psicologiche: V. Psicologia della religione — GUIDO FERRANDO 298

Notizie. 312

Redazione ed Amministrazione: Via degli Alfani, 46 — FIRENZE

" PSICHE "

RIVISTA DI STUDI PSICOLOGICI

" PSICHE " si propone di diffondere, in forma viva ed agile, fra le persone colte le nozioni psicologiche più importanti e più feconde di applicazioni pratiche. Ogni fascicolo è dedicato prevalentemente ad un solo tema. Verranno trattati via via i seguenti:

1. *Psicologia e filosofia* - 2. *Psicologia fisiologica e sperimentale* - 3. *Psicologia comparata e psicobiologia* - 4. *Psicologia patologica* - 5. *Psicologia infantile e pedagogica* - 6. *Psicologia del carattere (Etologia) e Psicagogia* - 7. *Psicologia collettiva e sociale* - 8. *Psicologia etnica* - 9. *Psicologia supernormale* - 10. *Psicoanalisi e studio del subcosciente* - 11. *Psicologia della religione* - 12. *Psicologia estetica* - 13. *Psicologia sessuale* - 14. *Psicologia giudiziaria* - 15. *Psicologia del linguaggio* - 16. *Studio delle autobiografie e degli epistolari* - 17. *Contributi alla psicologia che si trovano nelle opere letterarie* - 18. *Storia della Psicologia occidentale* - 19. *Psicologia orientale.*

I fascicoli contengono:

1. *Articoli originali* - 2. *Traduzioni di studi di psicologi stranieri* - 3. *Pagine scelte di psicologi antichi e moderni* - 4. *Note e commenti della redazione* - 5. *Recensioni* - 6. *Discussioni* - 7. *Bibliografie ragionate* - 8. *Notizie varie di cultura psicologica.*

" PSICHE " si pubblica ogni due mesi in fascicoli di almeno 64 pagine.

Abbonamento annuo: per l'Italia L. 8 — Per l'estero L. 10.

Un fascicolo separato Lire 2.

L'abbonamento deve essere pagato anticipatamente.

NORME PER I COLLABORATORI: I manoscritti, anche non pubblicati, non si restituiscono - Gli autori degli articoli originali riceveranno gratuitamente 100 estratti con copertina - Per ogni 100 estratti in più dovranno pagare L. 1 per ogni pagina di stampa.

SOMMARIO DEL PRIMO FASCICOLO:

Sull'osservazione interiore, Guido Villa — *L'opera di Alfred Binet,* Francesco De Sarlo — *Gli errori dello psicologo,* Antonio Renda — *L'era futura della psicologia,* Gerardus Heymans — *Note e commenti: Prime battute - Le condizioni della psicologia in Italia - G. Heymans,* Roberto Assagioli — *Bibliografie psicologiche:* I. *Bibliografia delle bibliografie* - II. *Questioni generali e di metodo,* Roberto Assagioli — *Recensioni:* Alle fonti della vita di W. MACKENZIE, Roberto Assagioli — *Pubblicazioni ricevute.*

SOMMARIO DEL SECONDO FASCICOLO:

Alcune osservazioni sul " metodo delle associazioni " applicato alla psicoanalisi, Enrico Morselli — *La psicologia del subcosciente* - I. *La psicoanalisi,* Roberto Assagioli — *Il metodo psicoanalitico,* Sigmund Freud — *Note e commenti: La psicologia e il pubblico - Il metodo delle associazioni,* Roberto Assagioli — *Bibliografie psicologiche:* III. *La psicoanalisi* - IV. *Il metodo delle associazioni,* Roberto Assagioli — *Notizie — Pubblicazioni ricevute.*

Anno I. — N. 4. Pubblicazione bimestrale. Luglio-Agosto 1912.

" PSICHE „
RIVISTA DI STUDI PSICOLOGICI

L' ESSENZA DELLA RELIGIOSITÀ NELLE DOTTRINE ANTIINTELLETTUALISTICHE CONTEMPORANEE

Uno dei fattori della crisi religiosa moderna è costituito dal fatto che le proposizioni dommatiche, considerate come rientranti nel campo della conoscenza e rivelanti all' intelletto umano i misteri del mondo soprasensibile, vengono a formare un sistema assolutamente eterogeneo a quello delle conoscenze naturali, senza alcun addentellato con questo, imponentesi dal di fuori — nella fissità immutabile delle sue formule — allo spirito umano, al quale non resta che assumere, di fronte ad esse e di fronte all'oggetto cui esse si riferiscono, un'attitudine puramente passiva. Ora Kant — alla cui critica possono esser ricondotte tutte le forme di antiintellettualismo moderno — aveva concluso la sua analisi della conoscenza coll'affermazione dell'autonomia assoluta del pensiero umano: in tanto è possibile e in tanto è giustificabile una qualsiasi conoscenza, in quanto nella realtà che ne è l'oggetto il pensiero può scoprire quegli elementi che esso stesso vi ha posti; la verità obiettiva della conoscenza, lungi dall'essere costituita dalla conformità della mente a una realtà posta di fuori e di fronte ad essa — come voleva l'antico realismo dommatico, sul quale poi si fondavano le costruzioni teologiche sul soprasensibile —, era costituita invece dalla normalità, vale a dire dalla universalità e necessità con la quale la mente esplica la sua attività, costruttrice — essa stessa — della realtà.

Vero è che per KANT quest'attività creatrice del pensiero umano si limitava alla forma della conoscenza, la quale deve applicarsi a un contenuto posto al di fuori del nostro spirito, rivelantesi a noi solo traverso l'intuizione sensibile; vero è che egli pose come limite alla conoscenza la cosa in sè, causa inconoscibile di tutto il materiale della nostra conoscenza; ma è innegabile che dal principio dell'autonomia del pensiero, nel senso suddetto, affermato da KANT, era lecito trarre, in rapporto alle così dette verità di fede, una di queste due conclusioni: 1) O esse non sono più da considerare come aventi un valore conoscitivo e la religiosità è da escludere del tutto dal dominio teoretico, e allora bisognerà cercarne la genesi e la norma nelle esigenze pratiche della coscienza umana, salvo poi a determinare la natura e i limiti di queste stesse esigenze. 2) Ovvero si vorrà mantenere alle credenze religiose il loro carattere di conoscenze teoretiche, e allora (poichè conosciuto non può essere se non ciò che noi stessi in qualche modo produciamo, poichè non può essere — in nome della nostra autonomia — se non ciò che noi vogliamo che sia) anche l'Assoluto, oggetto della nostra conoscenza religiosa, deve essere considerato come un prodotto dell'attività del nostro volere, ogni distinzione tra mondo noumenico e mondo fenomenico viene ad essere eliminata, si ammette una penetrazione di quello in questo, e si hanno così le varie forme di antiintellettualismo prammatistico più o meno accentuato — da quella che riconosce, sì, l'esistenza d'una realtà extrasubiettiva, ma sostiene che non possa esser colta dall'intelligenza, se all'inizio di ogni procedimento di questa non si presuppone una libera accettazione di credenze indipendenti da essa in quanto manifestazioni di esigenze puramente pratiche, a quella radicalissima che nella realtà non vede che un continuo farsi per impulso della volontà, e nel mondo della conoscenza un mezzo per la realizzazione dell'azione pratica. Tutte, in ogni modo, fanno della volontà la condizione d'esistenza dell'intelligenza, tutte negano a questa il valore di una funzione autonoma e irriducibile dello spirito umano.

Tali correnti di pensiero antiintellettualistiche, quali si sono manifestate nel campo della psicologia e filosofia religiosa in questi ultimi tempi, noi ci proponiamo di passare in rassegna. I problemi fondamentali, a cui quelle dottrine cer-

cano di dare una soluzione, possono essere ridotti a questi due: I. Qual'è la genesi e il contenuto della fede religiosa? II. Qual'è il processo di razionalizzazione, da parte del credente, di questa fede? Ossia, come il credente cerca di giustificare la sua credenza nel valore trascendente della fede e di conciliare le conoscenze di fede con le conoscenze cui per altra via egli perviene?

I.

Che cosa è, dunque, essenzialmente, la religiosità? 1) V'è una corrente dottrinale che risponde: la religiosità è vita mistica, esperienza del subcosciente (James); 2) una seconda che afferma: la religiosità è pratica dell'ideale morale e mezzo per attuarlo (Newman, Sabatier); 3) una terza, infine, che sostiene: la religiosità è affermazione dell'essere assoluto *a*) come immanente all'azione sempre trascendente dell'uomo (Blondel; Laberthonnière); *b*) come spirito indipendente dalla materia, rivelantesi nell'intuizione del divenire assoluto (Le Roy). Esaminiamole successivamente.

I. — Per il James ciò che si chiama sentimento religioso non costituisce un'entità psicologica specifica: esso non è altro che un termine astratto sotto il quale si indicano gli ordinari stati psichici considerati in rapporto a uno speciale oggetto che è detto il divino. Più particolarmente, i fenomeni religiosi rientrano nel campo della psicologia sotto la rubrica dell'automatismo, delle manifestazioni della subcoscienza. Ciò che infatti per il James costituisce l'essenza della religiosità è la credenza nella realtà d'un universo invisibile, che è posto al di là del mondo della nostra ordinaria esperienza, e il rapporto col quale ci può rivelare la soluzione del mistero dell'ordine naturale e quindi anche il significato della nostra vita presente. Ora ciò che produce questa credenza è una speciale facoltà di cui sembra fornita la coscienza umana, facoltà che il James chiama " senso di realtà „ o " senso di presenza obiettiva „, per cui abbiamo come la percezione della vicinanza di un qualche cosa che è più profondo e più generale di tutto ciò che possano intuire gli altri nostri sensi o costruire la nostra ragione; ogni volta che questo senso viene stimolato, si ha come la rivelazione d'una realtà che resiste

a qualunque critica. Quest'elemento mistico appunto è alla base dell'esperienza religiosa e gli stati mistici propriamente detti non sono che il grado supremo di " siffatto sentimento di presenza „ essenziale alla religione. Questa sfera soprannaturale, che stimola il nostro senso di realtà, è sentita dal credente come un essere identico all'io, facente parte, anzi, dell'io, ma eccedente l'io infinitamente; come un *soprappiù* dell'io, che agisce nell'universo esteriore, col quale si trova in contiguità e in continuità la parte migliore dell'io: ha insomma i caratteri dell'Io subliminale, il quale irrompendo nella coscienza centrale si fa sentire come una forza estranea e superiore all'io ordinario. Questa realtà superiore è ciò che il credente chiama Dio, la cui oggettività, quindi, potrebbe col Récéjac meglio chiamarsi " eccessività „, e la cui realtà viene affermata dal credente, perchè produce effetti reali.

II. — Pel Newman condizione indispensabile e inizio del processo genetico della fede religiosa è il senso morale. Nel sentimento profondo di obbligazione e di responsabilità noi ritroviamo gli elementi necessari per l'immediata e reale apprensione d'un Sovrano e Giudice divino: per una specie di istinto, nella coscienza del fanciullo si rivela come qualcosa d'innato, in forma di realtà concreta e vivente, l'immagine di Dio. La coscienza morale è Dio stesso che parla nell'uomo: e l'essenza della religione è appunto tutta nell'obbedienza alla coscienza morale. Questa genera direttamente la religione naturale, il cui contenuto è così formulato dal Newman: 1) convinzione invincibile che nell'universo il bene è la regola e il male è l'eccezione: fiducia in una Provvidenza universale; 2) senso del peccato, consapevolezza della propria imperfezione di fronte all'ideale etico; 3) presentimento della possibilità d'una conciliazione con Dio, attesa d'una rivelazione. Per tal modo la stessa coscienza morale la quale genera la religione naturale esige, come complemento di questa, la religione rivelata: e, s'intende, pel Newman, l'unica religione rivelata è la cristiana, colla sua dottrina centrale del Cristo Redentore. Il Credo di Nicea, quando si sovrappone al Credo della coscienza morale, combacia perfettamente con esso, senza oltrepassarlo da nessuna parte: questo era l'abbozzo, quello è il ritratto.

Movendo dai medesimi principii del Newman, il Sabatier accentua ancor più di lui il carattere immanentistico e morale del divino, in quanto che da una parte esclude dalla religiosità qualunque conoscenza transubiettiva e dall'altra abolisce qualunque distinzione tra naturale e soprannaturale, riducendo questo a quello: la sua è esclusivamente la religione della coscienza. Pel Sabatier la genesi della religione è data dalla necessità in cui ogni uomo si trova di dare una soluzione a un conflitto che in lui si manifesta: conflitto pratico che esige quindi una soluzione pratica. L'uomo, riflettendo su di sè, s'accorge d'avere in sè come due io, empirico l'uno, ideale l'altro, in perpetuo contrasto tra loro, manifestantesi nell' insoddisfazione costante della tendenza al conoscere, del desiderio di felicità e della coscienza morale: è l'antinomia suprema della ragion pura e della ragion pratica, del determinismo della natura e della libertà morale. Quest'antinomia esige una soluzione, la quale è data appunto dalla religiosità, in quanto insorgenza nell'uomo della coscienza di un essere superiore all' io e al mondo e da cui dipendono il mondo e l' io, e in quanto movimento di libertà per mezzo della preghiera. La religiosità è pertanto nella vita spirituale ciò che l' istinto della conservazione è nella vita animale: è una forma superiore di esso. Quando la religiosità, sorpassati i due stadi più bassi, quelli dell' interesse e della legge, si manifesta come religione dell'amore, allora l'uomo è pienamente conciliato con Dio, Dio stesso si rivela come immanente nella coscienza dell'uomo. Si ha allora la " religione dello Spirito „ : quell'essere superiore a cui l'uomo ricorre per salvarsi dal male e dal peccato, non è che l' io ideale che egli trova in sè accanto all' io empirico, e dalla presenza del quale vengono all'uomo il suo tormento, le sue lotte, i suoi rimorsi e anche lo slancio sempre rinnovato della sua vita spirituale. La fede religiosa pertanto non è che la fede dello spirito in sè stesso e nella sua sovranità: ecco perchè non v'ha preghiera da parte dell'uomo a cui non risponda una rivelazione da parte di Dio. Ogni distinzione tra naturale e soprannaturale è vana: il regno di Dio coincide perfettamente col più largo e più alto ideale dell'attività umana: il bene è il nome per eccellenza di Dio. Atei non sono che gli uomini frivoli ed

egoisti: la preghiera non è che la fiducia nel bene: la religione cristiana non è che la coscienza morale elevata alla sua più alta potenza.

III. — Mentre per la corrente antecedente la coscienza religiosa si identificava quasi completamente colla coscienza morale, ponendosi come essenziale alla religiosità la soluzione del problema del *dover essere,* la corrente di cui ora ci occupiamo, pur ponendo nella coscienza morale la genesi della religiosità, mette in rilievo, nel contenuto di questa, il problema dell'essere: l'uomo, in quanto religioso, risolve praticamente questo problema fondamentale.

a) Pel Blondel la realtà di una coscienza è posta tutta nella legge di sviluppo che essa segue, nel senso del movimento che essa compie: la mia realtà non è ciò che sono in questo momento, o ciò che fui in passato o sarò tra qualche tempo, ma è la serie stessa di tutte le posizioni di quel mobile che sono io, abbracciato nell'unità d'un' intuizione. E questo movimento dell'uomo è appunto l'azione: l'uomo è azione, è capacità di agire. Ma agire su qualche cosa è volere che qualche cosa sia, nel senso che la volontà si serve di quel qualcosa come mezzo per realizzare sè stessa, per colmare l' intervallo esistente tra ciò che il soggetto è di fatto e ciò che è in diritto, tra ciò che è e ciò che vuol essere. Se l'essere su cui io agisco e che mi si presentava dapprima come un ostacolo, subordina la sua attività alla mia, ciò vuol dire che esso, senza che io lo sapessi, faceva parte del mio essere virtuale, era richiesto dalla mia volontà profonda; e se non si può affermare che con ciò esso perda la sua realtà, è certo che la incorpora alla realtà mia, a quella realtà che io colla mia azione vado sempre più attuando. Ciò che prima m'appariva come costrizione, appare poi come voluto da me; se così non fosse quella costrizione mi distruggerebbe, chè non c'è essere dove c'è costrizione. La scienza del reale dunque è la scienza del soggetto, cioè dell'azione: non si penetra, dice il Blondel, la realtà vivente, se non ponendosi non dal punto di vista statico dell' intendimento, ma da quello dinamico della volontà. La scienza del soggetto cerca l'equazione dell'azione, vale a dire si propone di svilupparne tutto il contenuto, fino a definirne il termine necessario in

base alla forza stessa del movimento iniziale da cui procede l'atto e che si nota ad ogni sforzo del suo sviluppo.

Determinarsi in qualche modo, per l'uomo come per ogni altro essere reale, è una necessità ineluttabile; egli deve compromettersi anche senza avere coscienza del fine; egli deve volere l'essere, deve voler che qualche cosa sia. Ma ciò che v'è di caratteristico nell'azione umana è che lo sviluppo dell'attività interiore produce la riflessione, la quale, paralizzando il giuoco delle tendenze spontanee per pesarle e deliberare, oltrepassa il determinismo dando luogo all' idea di libertà. Nè questa è pura ed arbitraria indifferenza, bensì prende forma nella coscienza del dovere, della legge morale, la quale alla sua volta ha la sua consistenza e figura concreta nella forma d'un motivo. Sicchè ciò che costituisce l'essenza specifica della soggettività umana è questo circolo continuo e progressivo che si stabilisce tra l'operare pratico e il concepire. Operare e pensare non sono che due forme dell'azione umana, due manifestazioni della volontà profonda dell'uomo. Tra il pensiero in atto e l'azione in via di realizzarsi c'è un dislivello continuo; a volta a volta la vita precede e prepara l' idea e l' idea avanza e stimola la vita cosciente di sè. Tale dislivello non è che la manifestazione dell'inadeguazione incessante che c'è tra il nostro io integrale e il nostro io apparente, tra la volontà volente e la volontà voluta. Ora vedere ciò che occorre perchè vi sia adeguazione tra l'esplicito e l'implicito, tra il pensiero e l'operare, ciò che occorre per ottenere l' " adaequatio realis mentis et vitae „, è l'unico metodo che, secondo il Blondel, permette di conoscere la realtà umana e con ciò stesso la realtà in genere. Ed ecco, a questo punto, porsi, come questione suprema, in tutta la sua urgenza, il problema religioso: Sì o no, per chi si limita all'ordine naturale, c'è la concordanza tra la volontà volente e la volontà voluta? Così, pel Blondel, la genesi e il contenuto del fatto religioso non può essere chiarito, se non determinando con precisione quel " qualche cosa „ il cui essere l'uomo vuole: questo " qualche cosa „, sì o no, è Dio? La volontà deve agire: ma che cosa è che deve essere e fare?

Il risultato che della lunga analisi dell'azione umana il Blondel fa, è questo: L'uomo, dopo aver percorso con la sua

azione tutto l'universo dei fenomeni, si trova sempre in faccia al mistero: c'è sempre qualcosa nello slancio primitivo della sua volontà che non è stato ancora impiegato e che esige di essere impiegato: il termine a cui l'azione umana sembra provare il bisogno di sospendersi è qualcosa che sia fuori del concatenamento dei fenomeni, un assoluto, il divino. E allora l'uomo cerca di darsi da sè una risposta infinita a una infinita tendenza, e si ha così l'atto superstizioso con cui l'uomo cerca di mettere con le sole sue forze nell'azione voluta tutto ciò che è al principio della sua attività volontaria. Ma nell'azione c'è sempre l'attesa di qualcos'altro, ma di qualcos'altro che l'uomo da sè non può ottenere. È necessario ed è impraticabile: ecco la conclusione del determinismo dell'azione umana, ecco la genesi dell'attesa religiosa.

L'ambizione umana era che tutto fosse espressione d'una volontà segreta e invece sembra che il principio stesso della nostra azione ci sfugga: noi vogliamo, ma non abbiamo voluto volere. L'azione umana sembra vinta e condannata ad un aborto definitivo. Ma il vero si è che la coscienza stessa del conflitto implica la presenza necessaria, nell'azione umana, d'una affermazione nuova: quella sproporzione rivela che nella concretezza della nostra vita c'è data l'identità dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'azione; rivela che non è già dall'idea di perfezione che si pretende estrarre la perfezione reale, perchè questa perfezione reale è in noi e contiene in sè l'ideale; al centro del mio pensiero e del mio operare c'è un qualcosa ch'io debbo continuamente attraversare per andare dal pensiero all'azione e dall'azione al pensiero; questo qualcosa è un *io* che non è più *io*, è in me più che me, e se io non agguaglio me stesso, è perchè non agguaglio lui. Per mettere l'azione volontaria in equazione nella coscienza, occorre una specie di teergia, per cui noi facciamo Dio nostro collaboratore; noi miriamo a diventare in qualche modo Dio, per conoscere Dio. E appunto perchè l'azione è una sintesi dell'uomo con Dio, essa è in perpetuo divenire, come travagliata dall'aspirazione d'una infinita crescenza, ed ha perciò un carattere trascendente: è una necessità passar sempre oltre, perchè Dio è sempre al di là.

Ed a questo punto ci si rivela l'alternativa suprema sulla quale dobbiamo optare, e che costituisce l'essenza genuina

della religiosità: tale movimento che viene da Dio l'individuo vuol volgerlo verso di sè ovvero lo riferisce e fa ritornare a Dio? L'uomo aspira a fare il dio: esser Dio senza Dio e contro Dio, o esser dio per mezzo di Dio e con Dio? Dall'opzione per l'una o per l'altra delle due alternative, liberamente fatta, dipende il destino nostro eterno: la morte o la vita dell'azione. Dio è, presente e velato, nel sentimento del meglio che solleva incessantemente tutta la vita, nell'ordine oscuro del dovere: quell'alternativa suprema si presenta, l'individuo si rivela religioso o irreligioso, impegna tutto il suo destino, anche quando nell'apparenza sembra che egli debba optare per motivi limitati. Dalla disposizione dell'individuo a seguire questo sentimento del meglio, dipende che i misteri proposti in una verità religiosa rivelata e i miracoli sieno accettati in modo che pur nelle tenebre che li circondano appaia una più viva chiarità, appunto perchè ciò che si esige è qualcosa di oscuro, in quanto oltrepassante la forza d'uno sguardo limitato.

Così il Blondel ha accompagnato l'attività della volontà dell'uomo nel suo processo di autorealizzazione fino al punto in cui essa, dopo aver fatto tutto come non aspettando nulla da Dio, s'arresta aspettando tutto da lui: è l'attesa della rivelazione. Ora a questo punto, dice il Blondel, l'uomo si trova di fronte a una religione costituita, la Cristiano-cattolica: egli non potrà opporre a questa una " fin de non recevoir „, sol perchè essa si presenta come qualcosa di superiore alla ragione umana, perchè quello che la sua volontà domanda è qualcosa di comunicato dal di fuori e misterioso nel suo fondo. E allora come credere e a che serve credere ciò che resta impenetrabile e incomprensibile? Qui l'incredulo sincero deve fare il passo decisivo: deve agire: deve mettere in opera il famoso metodo pascaliano del " pliez la machine „. Così l'uomo può giungere alla credenza propriamente religiosa: ma non per questo egli si trova ancora in uno stato di sicurezza e di riposo. La credenza non è sincera e viva che se, in ragione della sua stessa oscurità, tende nella pratica a conquistare i pensieri e le energie che in noi sono ad essa estranee e ribelli: e in ciò è l'importanza degli atti rituali e dell'osservanza letterale di essi. Questi atti non sono simbolo, bensì veicolo e corpo stesso del trascendente: l'uomo,

compiendo l'atto rituale, genera in sè un uomo nuovo, generando Dio. Era la gran tentazione degli uomini di diventare " come dei „ : e tuttavia sembra dato all' uomo di compiere un più maraviglioso prodigio, far sì che Dio sia " pour lui „ et " par lui „.

b) Pel Le Roy il problema religioso è il problema supremo a cui mette necessariamente capo qualunque ricerca d'ordine filosofico, inerente cioè alla determinazione della nozione di realtà. Esso pertanto non può, secondo lui, esser posto nei suoi veri termini e avviato quindi a una soddisfacente soluzione, se non dopo che si è già ricercato quale sia la natura dell'essere. La genesi e il significato dell'affermazione di Dio, che è appunto ciò su che verte quel problema, risultano dalla critica che il Le Roy fa, in base ai principii della " philosophie nouvelle „, delle nozioni di Materia e Spirito, dalla soluzione cioè del problema metafisico dell'essere e del conoscere. Le affermazioni antinomiche, egli dice, che realismo e idealismo fanno sulla natura esteriore, vanno riguardate come indicanti due direzioni di verità che esigono d'essere reciprocamente sintetizzate e integrate. Oggetto puro (materia pura) e soggetto puro (spirito puro) sono due poli irreali simbolizzanti le due estremità d' una continuità intercalare che sola è reale e che è costituita da una successione mobile di stati. La materia pura è come un decreto primitivo la cui esecuzione appartiene allo spirito, il decreto in virtù del quale ogni azione della libertà dello spirito sviluppa delle reazioni : una volta sviluppate queste reazioni, c' è una materia attuale, vale a dire *fatti* che lo spirito a poco a poco dimentica, abbandonandoli e rigettandoli al di fuori nelle regioni dell'automatismo, e che diventano per esso così abituali e tirannici che gli sfuggono lentamente, fin che gradualmente si entra nel dominio dell' incoscienza. Insomma la materia è illusoria in quanto è opera nostra : è reale in quanto noi eravamo predeterminati a compierla, e pesa sullo spirito in quanto materia pura, ossia decreto mirante a preformare la sua azione, e in quanto materia attuale, ossia complesso di onde relativamente stazionarie nel flusso del divenire. Lo spirito è sforzo, è tendenza, è divenire creatore : è l' " élan vital „ del Bergson, è " pensiero-azione „ come ama meglio chiamarlo il Le Roy ; esso si rivela come

libertà, e per l'azione di questa la materia è, in diritto, il necessario punto d'appoggio, ma in fatto appare come una restrizione che la limita, come l'impotenza del pensiero a vivere tutte le sue opere del passato, cadute nell'incoscienza. Bisogna quindi tornare dal fatto al diritto, liberandoci collo sforzo morale dalla tendenza cattiva che ci porta ad abbandonarci in preda a un determinismo che noi stessi abbiamo creato. Dalla materia pura, che è pura potenza, verso lo spirito sempre più autonomo in cui solo si trova il principio dell'attualità: ecco come, secondo il Le Roy, si può formulare il fine ultimo dell'uomo e la legge suprema del mondo. Il Bene è il fondo dell'essere, e il bene si fa. Un S. Vincenzo di Paola coglie meglio di uno Spinoza le profondità della realtà vera. L'Essere è oggetto d'azione, il Vero non può esser che vissuto: ecco l'ultima parola della filosofia.

Ma questo non basta: alla sua più alta sommità la filosofia ci lascia di fronte a un nuovo problema: come assicurare l'efficacia del volere in quest'opera di liberazione dalla materia? È il problema religioso, il problema di Dio, che vien posto necessariamente, col fatto stesso della nostra inserzione nella vita, e vivere è sempre risolverlo, buon grado o malgrado. Il Dio che si afferma così non è però il Dio metafisico, semplice ipotesi esplicativa, principio d'unità formale, ma il Dio che è necessità di vita, realtà concreta: e una realtà concreta non si dimostra, ma si percepisce: non è oggetto di analisi concettuale, ma di intuizione vissuta: Dio, come tale, non può essere conosciuto che per esperienza, e per un'esperienza immanente implicata nell'esercizio stesso della vita. Orientarsi in ogni ordine verso il meglio, credere speculativamente e praticamente a un al di là in tutto e cercare con tutta l'anima questo al di là, tendere quindi a oltrepassare ogni realizzazione finita nel senso della perfezione crescente, questo significa affermare Dio. E quest'attitudine si chiama preghiera quando si è riconosciuto il dovere di comportarsi a riguardo di Dio come a riguardo d'una persona. Dio ci è noto per la sua vita stessa in noi, nel lavoro della nostra propria deificazione. In questo senso per noi, dice il Le Roy, Dio non è, ma diviene. Il suo divenire è il nostro progresso stesso, ed ecco perchè è oggetto d'intuizione vissuta, non d'analisi concettuale e perchè i Santi meglio che i genii conoscono Dio.

Pertanto Dio è immanente, ma di un' immanenza che non esclude, anzi implica, la trascendenza, in quanto che per il mondo e per noi Dio resta sempre un infinito che diverrà. Quando Dio si è inteso in questo modo, la rivelazione religiosa appare, in riguardo alla psicologia e alla storia, come un'espandimento graduale senza hiatus brusco nè colpo di stato prodotto dal di fuori, come un progresso continuo che rassomiglia a un'esperienza e a una vita. Non già che non esista, aggiunge il Le Roy, una rivelazione soprannaturale proposta dal di fuori: ma qui appunto bisogna distinguere tra uomini e spirito umano: i primi infatti ricevono sotto forma esterna e chiara l' insegnamento dei profeti, ma la storia di questi, esterna in qualche modo pei singoli uomini, non lo è più riguardo allo spirito umano in genere.

II.

Veniamo ora al secondo problema, quello della razionalizzazione delle credenze. Se noi lo formuliamo in questo modo: " La certezza inerente alle credenze religiose può essere giustificata razionalmente in quanto esse ci danno la conoscenza degli oggetti trascendenti della religione? „, vediamo che di questo problema sono state date, dagli antintellettualisti contemporanei, le seguenti soluzioni: I. Le credenze religiose non ci fanno conoscer nulla degli oggetti: la loro certezza è certezza di fede. II. Esse ci danno solo conoscenze probabili: siffatta probabilità della conoscenza deve essere integrata 1) dalla considerazione delle esigenze e dei postulati della vita morale, 2) dalla considerazione dell'utile pratico che ne deriva. III. Esse ci danno conoscenza certa, 1) per mezzo dell'esperienza pura, 2) per mezzo dell' intuizione, 3) per mezzo dell'azione. Possiamo perciò raggruppare le varie dottrine in questo modo:

I. *Agnosticismo fideistico* (Sabatier; Loisy).

II. *Probabilismo:*

1) moralistico (Renouvier; Ollé-Laprune; Newman).
2) empirico-prammatistico (James).

III. *Dommatismo:*

1. Dommatismo dell'esperienza pura (Tyrrel).
2. Dommatismo intuizionistico (Le Roy).
3. Dommatismo morale (Blondel; Laberthonnière).

Passiamole in rassegna quanto più rapidamente ci sarà possibile.

I. — **Agnosticismo fideistico.** Per A. Sabatier, poichè la salute promessa dalla religione è condizionata dalla " fede indipendentemente dalle credenze „, la fede porta in sè stessa la sua propria legittimazione e garanzia. I giudizi religiosi sono giudizi di valore: la loro categoria insomma è il bene: e la regola del bene è obiettiva, perchè oltrepassa il soggetto individuale. Pertanto tra i giudizi di fede e i giudizi della conoscenza scientifica non potrà mai sorgere opposizione. L'oggetto della nostra adorazione dobbiamo rassegnarci a non conoscerlo: può ben essere rappresentato in simboli, ma questi simboli non han valore che pel loro contenuto tutto soggettivo, vale a dire in quanto esprimono la maniera nella quale il soggetto viene affetto da Dio; solo quando in essi si vogliono vedere idee oggettive di ciò che è inconoscibile per la scienza, la fede può venire in conflitto con questa. Ma se l'elemento intellettuale e scientifico viene eliminato come estraneo alla religione, resta isolato l'elemento religioso implicante una fiducia assoluta in Dio buono e possente, e contro questo non può nulla la scienza. Una sintesi superiore tra l'attività scientifica e la religiosa può trovarsi nella considerazione teleologica dell'universo: ma questa non può sostenersi, senza compiere quell'atto di fede iniziale da cui prende origine la religione.

Anche il Loisy nega la possibilità d'una conoscenza dell'universo sufficiente per la costruzione intellettuale d'un sistema adeguato di esso, e ritiene essere un atto di fede quello pel quale affermiamo la nostra fiducia nel valore morale dell'universo, nel fine morale dell' Essere. Nessuno può dimostrare a sè stesso il valore trascendente delle sue conoscenze, ma è certo che lo sforzo costante dell'umanità verso un ideale sempre più elevato di sapere, di giustizia e di felicità non può ridursi a un' illusione. Il valore di una dottrina si misura dalla sua efficacia pratica: la rivelazione

non è un sistema teorico, ma un' istruzione riguardante la buona vita. Ecco perchè la logica che presiede alla formazione e allo sviluppo delle credenze religiose appare singolarmente difettosa: le prove che il credente adduce per giustificare le sue credenze sono da riguardare come una espressione della vitalità delle credenze piuttosto che come le ragioni vere della loro origine. Affermazioni che sono logicamente contraddittorie appaiono compatibili al limite dell' infinito, e in quanto sono manifestazioni di vita hanno in ciò tutta la loro giustificazione. Chè nella vita spirituale si manifesta Dio stesso: la coscienza umana è la coscienza stessa di Dio nel mondo e rappresenta l'unico strumento della rivelazione divina all'umanità. Il concetto di rivelazione non è un concetto speculativo, metafisico, è un concetto puramente psicologico: la rivelazione non può essere pel Loisy che la coscienza acquistata dall'uomo del suo rapporto con Dio.

II. — **Probabilismo**: 1. *Probabilismo moralistico.* Il Renouvier definisce la certezza come quello stato di coscienza col quale si *crede* di avere motivi sufficienti per fare un'affermazione e si *crede* l'affermazione contraria universalmente inammissibile nelle medesime circostanze. E siccome *credere* è affermare nonostante la possibilità del dubbio relativo all'oggetto dell'affermazione, così non si potrà mai secondo il Renouvier fare un'affermazione che escluda il dubbio. Certo, vi sono verità che sono oggetto di affermazione universale e che sono dai dommatisti dette evidenti: ma col nome di evidenza, dice il Renouvier, si vuol mascherare la parte grande che in tali affermazioni ha la credenza: tanto è ciò vero che gli scettici non ammettono queste pretese verità evidenti. Se si vuol superare la posizione dello scettico, bisogna che nell'affermazione sia impegnata non la sola intelligenza ma anche la passione e la volontà. Quando, p. es., ci si trova dinanzi al dilemma " necessità o libertà „, noi ci troviamo nell' impossibilità di dimostrare nè l'una nè l'altra: solo se io voglio la scienza e la moralità, posso e debbo affermare la libertà: si tratta dunque d' un' affermazione morale: è la ragione pratica che deve porre il fondamento ad ogni ragione reale: " la ragione non è altra cosa che l' uomo, e l'uomo non è mai altro che l'uomo pratico „. Bisogna, secondo il Renouvier, unire le due ragioni che Kant aveva se-

parate, e bisogna riunirle fondandosi sulla parte che occorre fare alla credenza libera in tutte le affermazioni umane e sulla vanità dei tentativi fatti per conservare un certo dominio esclusivo alla ragion pura. La coscienza che trascura le difficoltà e le incertezze per affermare l'oggetto a dispetto loro è tutto l'uomo e non l'intelligenza pura. Abbiamo in noi come un istinto della realtà e dell'ordine, il quale ci porta irresistibilmente alla credenza che il nostro vero è il Vero. La certezza è eminentemente " une assiette morale ".

Il Renouvier ha superato cosi il dualismo kantiano introducendo la credenza nel sapere: ma fin dove si estende il dominio della scienza? Oltre i limiti di esso è possibile più, razionalmente, affermare nulla? Ecco il nuovo aspetto del problema della certezza che il Renouvier considera. L'ambizione della scienza è di giungere a una sintesi universale dei fenomeni: pel Renouvier questo è un sogno chimerico, perchè l'Assoluto è inintelligibile: il nome che si potrebbe dare al vero metodo razionale è ateismo, se con ciò si intende escludere gli idoli metafisici di sostanza pura, causa sostanziale, infinito attuale, assoluto dell'essere. Ma al di fuori delle leggi che la ragione impone o che la scienza determina riman salvo un ordine di possibili, oggetti di credenza: chè l'uomo non può limitare il suo pensiero e la sua speranza dove si limita la vista sua. È il campo delle probabilità morali che si apre al di là di questi confini: a giustificare il quale occorre, dice il Renouvier, cambiar metodo e invece di dedurre i fini della coscienza umana dalla sintesi totale dell'universo, occorre partire da quella sintesi parziale che è la coscienza umana, dalle nostre passioni, dai nostri desideri, per porre poi ciò che deve corrispondere in seno all'universo perchè ci sia armonia. Ora ciò che l'esperienza ci rivela è la legge del dovere e in base a questa il Renouvier giunge con Kant all'affermazione dei tre probabili: la libertà, l'immortalità, Dio. L'ateismo criticista del Renouvier non esclude il teismo nè nel senso morale e neanche nel senso antropomorfico: come da una parte l'assoluto, cacciato dall'essere, riappare trasformato nell'ideale della perfezione morale, nell'affermazione del Bene come dato e come legge del mondo, così d'altra parte, poichè carattere delle rappresentazioni spontanee del divino contenute nelle teologie religiose — ben distinte da

quelle metafisiche — è l'antropomorfismo, e poichè la nozione suprema cui giunge il criticismo è ottenuta colla generalizzazione degli attributi più speciali della persona umana, il criticismo è la concezione filosofica che meglio si accorda con quelle teologie. Il criticismo nega alla persona divina gli attributi d' infinità d'ogni genere, ma le attribuisce quelli di perfezione morale: colma pertanto ogni intervallo tra monoteismo e politeismo.

Ma, s'affretta ad aggiungere il Renouvier, con la questione della personalità e dell'unità o pluralità di Dio, siamo al tutto fuori del campo filosofico, abbiamo varcati non soltanto i confini della speculazione veramente razionale e necessaria, ma anche la zona intermedia delle probabilità accettate in virtù dei bisogni della morale; siamo già nel campo dei liberi slanci della fede religiosa individuale. Chè ciò che distingue, pel Renouvier, la probabilità morale dalla credenza religiosa è la razionalità e universalità che derivano alla prima dalla legge morale con cui è connessa, mentre i dommi della religione sono accessibili alla fede solo e non hanno mai altra garenzia che un sentimento dato nella coscienza che li afferma. Le credenze religiose sono sempre connesse a ciò che il Renouvier chiama " vertigine mentale „, da lui definita un passaggio dall' immaginazione del possibile a quella del reale o da un' ipotesi dapprima confessata tale alla pretesa conoscenza d'una realtà, passaggio prodotto dal dominio d'una passione o emozione e da una direzione insufficiente della rappresentazione per debolezza o assenza di riflessione. Altra cosa è, p. es., l'opzione pel cattolicismo fatta in base al famoso *pari* di Pascal, nel quale la scelta non s' impone con necessità, e altra cosa la scelta tra l'affermazione e la negazione dell'esistenza d'un ordine morale dell'universo. Innanzi a quest'ultima scelta non è l' interesse egoistico quello che determina la decisione, ma è l' interesse morale. Quest' interesse morale è dunque ciò che può fornire un valido criterio di valutazione razionale delle varie credenze religiose: potrebbe formarsi, dice il Renouvier, un'alleanza tra la maniera razionale e la maniera religiosa di pensare, sul fondamento di una comune credenza al mondo morale, se da una parte il metodo filosofico desse il posto dovuto ai fattori della passione e della volontà, coi postulati della ragione pratica, e la fede cristiana alla

sua volta repudiasse decisamente tutta la parte di superfetazione scolastica o leggendaria delle sue credenze, che non si difende più seriamente dagli attacchi della critica storica o scientifica.

L'Ollé-Laprune e il Newmann, movendo dai medesimi presupposti probabilistici del Renouvier e ponendo come lui a fondamento delle credenze religiose la coscienza morale, mirano a dimostrare che chi segue con buona volontà la voce della coscienza è necessariamente portato all'accettazione della religione rivelata dal cristianesimo. Per l'Ollé il credere è caratterizzato dal fatto che l'oggetto rimane sempre in qualche parte oscuro, e ciò che, ciononostante, ci spinge ad affermarlo è una testimonianza, la cui autorità non ha un'evidenza di natura costringente, ma lascia un largo margine a un elemento volontario e personale pel quale io liberamente le accordo la mia fiducia. La fede colma le lacune dell' intelligenza. Ciò che è, è una testimonianza che ci rivela quel che deve essere: noi non *sappiamo* se ciò che è rivelato come dovente essere sia di fatto, ma con atto volontario di fiducia in quella testimonianza affermiamo che ciò che deve essere è. La razionalità di questo soprappiù di affermazione oltrepassante la conoscenza e dovuto alla volontà, risulta dal fatto che quel sovrappiù è autorizzato dalla ragione, la quale riconosce come dovere accogliere quel supplemento che apporta la volontà quando si tratta di ciò che si collega alla coscienza morale. La volontà deve intervenire nel principio del processo formativo della credenza, come amorosa predisposizione ad accogliere la verità, qualunque essa sia; deve intervenire nel corso di esso a determinare l'assentimento, l'affermazione; e deve ancor dopo dispiegare ininterrottamente la sua attività, perchè *rifaccia* continuamente la verità e riattinga, alle fonti inesauste della vita morale e religiosa stessa, la certezza. Se si obbietta all'Ollé-Laprune che la certezza così ottenuta è radicalmente diversa da quella teoretica, è a un livello inferiore rispetto a questa, egli risponde che, qualora si rifletta a ciò che avviene pur per le verità prime di ragione, per quelle cioè che sono più di qualunque altra sottratte all'azione della volontà, si vede che alle radici della ragione stessa c'è un atto di fede, una libera determinazione della volontà. L'essere non è conoscibile colla pura ragione; il pensiero ha dei limiti oltre

i quali solo la vita vissuta, il processo verso la verità ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ può portare qualche raggio di luce; e la credenza inseparabile da qualunque sapere denota appunto il complesso di quegli elementi extrarazionali, o meglio extraintellettuali, che la certezza implica in sè.

E il Newman così esprime il suo pensiero fondamentalmente identico. La ragione ragionante, com'egli chiama il pensiero discorsivo, dopo averci promesso delle certezze, non ci dà in realtà che delle probabilità, sia perchè il sillogismo assume la verità — di premessa in premessa — da principii primi assolutamente indimostrabili, sia perchè essa si muove nel campo delle astrazioni, e il vivente teatro dell'universo non può senza violenza essere limitato in una formula logica. Sì che se fosse vero quello che il Locke afferma, che cioè segno infallibile dell'amore alla verità è il non accettare una qualsiasi proposizione con una sicurezza maggiore di quella che può venir garentita dalle prove sulle quali si trova ad essere stabilita, noi non potremmo mai dare il nostro assenso a nessuna proposizione. A questo principio del Locke il Newman oppone che l'assenso è un atto radicalmente distinto dall'inferenza; anche quando è l'inferenza che mi ha fatto scoprire una verità, l'affermazione non serba più traccia dei ragionamenti che l'hanno resa possibile. Ciò che fa derivare la certezza da quel fascio di probabilità che addizionate tra loro non darebbero che una probabilità più o meno grande, è quello che il Newman chiama " senso illativo „, che con metodo incosciente, come con un esercizio di predizione, muove da oggetto a oggetto, da concreto a concreto, invece che da proposizione a proposizione, misura inconsapevolmente la forza delle varie premesse e arriva a divinare con sicurezza l'assoluta verità d'una conclusione che i migliori ragionamenti mostravano solo come altamente probabile. E poichè l'oggetto della religione è un concreto, un reale individuale, ciò che determina l'assenso in materia religiosa è appunto il senso illativo, il quale, in questo caso specifico, è costituito essenzialmente dal senso morale. Ma allora, si potrebbe opporre al Newman, da questi principii non deriva forse che tutte le credenze, anche le più superstiziose, purchè soddisfacciano ugualmente le intime esigenze di chi le professa, sono ugualmente vere? Anzi l'incredulità stessa non resta da quella dot-

trina giustificata? Non occorrerà, per avere una salvaguardia dalla superstizione e dalla incredulità, ricorrere all'abborrita ragion ragionante? No, risponde intrepidamente il Newman; anche per questo non occorre altro che la buona disposizione del cuore, la santità: la coscienza morale conduce non solo al Dio della religione naturale, ma anche a quello della rivelazione cristiana. " La Coscienza è il vicario eterno di Cristo.... Il Papa non ha altra missione che di proclamare la legge morale e di confermarla „.

2. *Probabilismo empirico-prammatistico.* — Al Renouvier si connette direttamente ed esplicitamente il James nella sua opposizione al dommatismo assoluto, che pone a fondamento della credenza l'evidenza obiettiva. L' intelletto, egli dice, non ha alcun segno a cui riconoscere con sicurezza la verità: non giunge che a dei " forse „. Non per questo è necessario essere scettici: oltre lo scetticismo, rimane un dommatismo empirico, il quale non esclude, come fa lo scetticismo, che ci sia una verità e che il nostro spirito sia capace di coglierla, ma contro il dommatismo assoluto, esclude che noi possiamo conoscere quali sono i casi in cui cogliamo la verità. E l'opzione tra lo scetticismo e l'empirismo è fatto in base non a ragioni d'ordine intellettuale, ma ad una determinazione del sentimento in un senso o nell'altro: l'amore per la verità o il timore dell'errore. E se prendiamo " volontà „ in senso ampio, sì che comprenda tutto ciò che di extraintellettuale v'è nella nostra natura, si può affermare, secondo il James, che alla base di tutte le nostre convinzioni c'è un atto di volontà, la volontà di credere. Ora, a proposito delle convinzioni religiose in particolare, l'esigenza di credere che questo mondo della natura ha il suo fondamento in un mondo spirituale ed eterno — che è appunto l'essenza della religione — è, in quelli che l' hanno, tanto forte quanto lo è nello scienziato quella dell'uniformità della legge causale. E questo stesso criterio vale per il James a giustificare qualunque specie di credenza: in ciò è il carattere che distingue la dottrina del James da quella del Renouvier e degli altri rappresentanti della corrente dianzi studiata: non sono più le esigenze morali soltanto quelle che bastano a dare fondamento legittimo alle convinzioni religiose, è l'esperienza psichica senz'altro. Unico criterio di valutazione delle credenze religiose è quello che il suo em-

pirismo offre, ossia la considerazione pura e semplice della conseguenza. La verità dell' idea egli la definisce come una relazione tra questa idea e la realtà, ma la realtà non è per lui che il complesso delle nostre esperienze: la realtà, considerata indipendentemente dal pensiero, è qualcosa che è in via di sorgere nel campo dell'esperienza, come un flusso amorfo di materia plastica, che deve da noi essere foggiata in una determinata maniera, la quale varia secondo i vari fini dei singoli individui cui il flusso delle sensazioni si piega docilmente. Ed ecco perchè l'empirista, nel valutare una credenza, non tien conto dell'origine di essa, dei mezzi — buoni o cattivi — coi quali l' individuo se l'è formata, ma ai suoi risultati, alla sua verità prammatica, al suo grado di rispondenza a bisogni ed esigenze reali del nostro spirito. Con questo criterio prammatistico, dice il James, l'obiettività indipendente della realtà posta dalle credenze religiose non viene menomamente disconosciuta: ma essa non si rivela che praticamente, col controllo che essa esercita empiricamente sulle nostre credenze, in quanto che queste, a seconda che soddisfano o no le nostre esigenze pratiche, sono o no verificate. E se l'esperienza religiosa mette capo a credenze disparate e magari opposte, tutte vere perchè tutte praticamente verificabili, se le vedute che si scorgono attraverso le varie finestre mistiche aprentisi sul mondo invisibile sono varie, questo fatto non significherebbe altro che la ricchezza molteplice e complessa della realtà invisibile.

III. — **Dommatismo.** 1. *Dommatismo dell'esperienza pura.* Pel Tyrrel tutte le rappresentazioni religiose sono simboliche, ma non tutti i simboli hanno il medesimo valore. Sono migliori quelle rappresentazioni che mettono la nostra vita in armonia più perfetta col mondo che rappresentano. Sono egualmente vere quelle rappresentazioni simboliche le quali producono il medesimo livello e grado di vita e di esperienza spirituale. Data la medesima direzione, una stessa relazione può descriversi in un' infinità di modi. E con ciò, dice il Tyrrel, non si cade nel prammatismo puro, poichè il grado dell'utilità pratica di quei simboli è proprio quella della loro rispondenza al reale. Nè si cade nell'agnosticismo, perchè i simboli sono appunto rappresentativi. I simboli religiosi non sono simboli arbitrari, ma naturali: quali effetti, sono sim-

boli delle loro cause: è il trascendente stesso che foggia i suoi simboli col pensiero dell'uomo. A mano a mano che lo spirito umano si evolve, il suo simbolismo va divenendo più vero e più spirituale: più vero perchè dà dell'esperienza spirituale un'anticipazione e un controllo più pieni, ma più vero, anche, perchè esso è, sebbene diverso nel genere, più analogo in un certo genere, a Dio — come una sinfonia può rassomigliare, più o meno, a una pittura. Non è soltanto perchè si operi *come se* Dio fosse nostro padre che noi otteniamo certi benefici risultati, ma anche perchè Dio ci si è rivelato sotto questa figura, la cui realtà è la spiegazione di quei risultati. I simboli religiosi, dunque, servono direttamente a incorporare e ritenere l'esperienza, a renderla in qualche modo comunicabile; e nella misura che ci riescono, scavano e fissano il loro fondamento nella stessa realtà che, sebbene simbolicamente, rappresentano. Ma trasferire all'ordine trascendentale stesso le relazioni che passano tra i simboli immaginativi dell'esperienza spirituale, è una fallacia identica a quella di trasportare le nostre ipotesi scientifiche nel mondo fisico ovvero al dare un'esistenza concreta alle nostre astrazioni e alle nostre idee generali. Tutto ciò che possiamo dire di coteste finzioni è che esse sono fondate sul fatto e sulla realtà.

2. *Dommatismo intuizionistico.* Pel Le Roy Dio non è oggetto di dimostrazione ma di esperienza: ma non per questo, egli dice, la credenza in Dio è accettazione sentimentale o volontaria, fatta malgrado la insufficienza delle prove, come una scienza deficiente: se così fosse, essa verrebbe a perdere la sua originalità specifica. La credenza è, sì, un atto libero, ma non nel senso che sia un atto della volontà disgiunta dall' intelligenza: in questo caso vi sarebbe inconciliabile antinomia tra la libertà dell'atto di fede e la giustificabilità razionale di esso, perchè se la credenza è libera, ciò non potrebbe essere che per un' insufficienza della dimostrazione, e, viceversa, se nessun dubbio sussiste sul rigore della dimostrazione, l'atto di fede si presenta come una conclusione necessaria. L'unica soluzione è da cercare nella rinunzia a un siffatto " morcelage „ di funzioni, nell'adozione d'un criterio prammatistico di verità e di certezza, per cui una esperienza non debba esser giudicata se non dai suoi frutti. Anche per lui, come per il James, poichè la realtà non può essere definita che in termini di

vita spirituale, ad essa sono da attribuire questi due caratteri distintivi: 1) la resistenza alla dissoluzione critica (e s' intende d' una critica in azione, che è esperienza effettiva, prova di messa in uso), 2) fecondità inesauribile, per cui il grado di realtà d'una cosa è costituito dalla sua capacità di dare tanto più quanto più le si domanda. Quest'attitudine prammatistica è l'unica, secondo il Le Roy, che consenta di evitare i due scogli dell'antropomorfismo e dell'agnosticismo. Poichè gli oggetti della fede sono realtà appartenenti all'ordine noumenico, chiunque voglia rimanere strettamente chiuso entro i limiti della ragione speculativa, o deve rinunziare a qualunque conoscenza degli oggetti della fede, ovvero si sforza di esprimere quegli oggetti con concetti che non possono essere se non antropomorfici, e ogni antropomorfismo metafisico è inaccettabile. Invece, in base ai criterî prammatistici, si vede che ciò che le credenze religiose c' impongono è prima di tutto un'attitudine e una condotta; la realtà sottogiacente e misteriosa è manifestata da essa sotto la specie dell'azione che ci comanda, il linguaggio che parla è un linguaggio di conoscenza pratica traducente la verità per mezzo della reazione vitale che essa provoca nell'anima umana. Se ogni simbolo, preso in sè, resta difettoso, la realtà da cogliere traspare nel movimento stesso che porta incessantemente lo spirito da un simbolo più inadeguato a un simbolo migliore: dinamicamente, non staticamente l'assoluto può esser colto dal pensiero umano: la verità è in un *relativismo dinamico* che concilia le teorie contrarie della relatività della conoscenza e della possibilità di conoscere l'assoluto. Certo le credenze religiose pongono davanti all' intelligenza problemi teorici, vengono ad essere principî d'orientazione anche sul pensiero; una volta che il dato è notificato, esso può e deve divenire materia di rappresentazioni astratte e di teorie speculative e ontologiche, ma queste non hanno alcuna importanza reale per l'esperienza religiosa. Dio può essere conosciuto solo in quanto lo si cerca realmente con un processo di vita effettiva che interessa tutto l'uomo e non solamente la sua intelligenza: occorre una vera e propria conoscenza sperimentale, solo capace come tale di farci cogliere una realtà concreta. La realtà religiosa è assolutamente ineffabile e incon-

cettuale, perchè qualunque cosa si dica di essa dà luogo a una contraddizione.

Ma allora, potrebbe l'intellettualismo razionalistico obiettare al Le Roy, le credenze aventi per oggetto una tale realtà non hanno alcuna portata obiettiva, sono irrazionali. Per un tale intellettualismo, dice il Le Roy, i limiti della razionalità sarebbero costituiti dai limiti dell'applicabilità dei principî logici astratti e principalmente del principio di contraddizione. A questa veduta il Le Roy oppone la nuova teoria gnoseologica che costituisce la base della " philosophie nouvelle „ : questa ponendo su nuove fondamenta la conoscenza del reale e allargando i limiti della razionalità in genere, può farvi rientrare le conoscenze religiose. La ragione, egli dice, non ha un senso unico, ma è come uno spettro continuo di significati successivi, uno spettro in cui si passa insensibilmente dal pensiero discorsivo che è più in basso alla ragione profonda che è la facoltà d' invenzione, il pensiero creatore, l'attività mentale sopralogica: il primo si mette dal punto di vista del risultato, che è statico; il secondo da quello dell'invenzione che è dinamico; e poichè la conoscenza è uno sforzo e un movimento per discendere nell'intima oscurità delle cose e per inserirsi nel ritmo della loro vita originale, il discorso non è qualcosa d'autonomo, serve solo a rendere comunicabile la conoscenza, non a produrla: la logica è una creazione della ragione profonda. Gli elementi razionali non sono che simboli più meno fittizi scelti per stabilire nel progresso effettivamente vissuto dei " points de répère „ comunicabili, che permettono ad ognuno di ricostituire il dinamismo reale. Comprendere è oltrepassare nell'idea ciò che è puro intelligibile: non si conosce veramente se non penetrando fino al punto in cui l' idea pura diviene oggetto d'azione. Così non ha intelligenza della religione se non chi si inserisce coll'azione nell'evoluzione religiosa dell'umanità, nella società mistica degli spiriti. Questo non è possibile fare, certo, senza il soccorso delle formule discorsive: il pensiero è necessario alla vita, benchè insufficiente: tutte le potenze della ragione devono intervenire, nessuna dev'essere sacrificata, ma la tesi che sostiene la " philosophie nouvelle „ è che non è nell' elemento intellettuale che si trova il principio della fecondità dell' idea, nè perciò

il suo vero valore. Il solo criterio di verità e di evidenza è la vita.

Da tal punto di vista l'atteggiamento scientifico — dal Le Roy definito come il tentativo di costruire uno schema razionale delle rappresentazioni delle cose, schema per mezzo del quale noi giungiamo coll'abitudine a vedere e maneggiare gli elementi dell'esperienza umana — è legittimo in quanto ci fornisce una conoscenza maneggevole e compie una funzione sociale, ma non soddisfa completamente lo spirito, non ha valore assoluto perchè neglige lo specifico, il concreto, il vivente, non permette di cogliere ciò che v'è veramente di nuovo nella evoluzione universale, ciò che sarebbe veramente un guadagno per la conoscenza. Occorre dunque integrare il pensiero discorsivo col pensiero vissuto, coll' intuizione filosofica che mira a percepire l'unità complessa e indistinta dell'essere sotto il velo delle costruzioni frammentarie che la ricoprono, cogliere il dinamismo ritmico e fuggente del reale attraverso una serie illimitata di forme simboliche sempre più trasparenti o ricche, giungere a condensare così in ogni termine del discorso una veduta sintetica dell'universo intero. Queste conclusioni permettono al Le Roy di opporre alla scienza e alla logica in genere che esse non hanno alcun diritto di obiettar nulla contro la razionalità delle credenze religiose, sol perchè queste non entrano nei loro confini; dal momento che esse non hanno alcun correlato obiettivo determinato, ma sono strumenti comodi di conoscenza maneggevole costituiti dallo spirito stesso, e dal momento che, perchè possano condurci a quel fondo indistinto di realtà sempre mutevole che esse occultano, han bisogno di esser come calate nella vita profonda, la quale costituisce l'unico criterio di razionalità, se si è dimostrato che le credenze religiose rispondono alle esigenze di questo pensiero profondo e vissuto e resistono al lavoro della critica in azione, esse sono razionali allo stesso titolo che le formule più esatte e più sicure della scienza fisica e matematica.

3. *Dommatismo morale.* La dottrina professata dal Laberthonnière e dal Blondel è dal primo di essi denominata dommatismo morale: dommatismo, in quanto afferma l'essere, morale in quanto sostiene che a tale affermazione non si possa giungere se non per mezzo di processi morali. Esso si con-

trappone a ciò che il Laberthonnière chiama dommatismo illusorio, il quale sostiene che la nostra maniera di essere e di operare dipende da quella del pensare, e questa a sua volta ci viene imposta dal di fuori. Ora di fronte a ciò che si proclama soprannaturale, chi professa simile dommatismo illusorio si trova innanzi a queste due proposizioni antitetiche: 1) il soprannaturale e il naturale devono formare un sistema razionale e essere oggetto di scienza; 2) il soprannaturale e il naturale sono eterogenei. Si giunge per questa via a una semplice giustaposizione dei due ordini, ma non a una unità organica di essi; la religione appare nemica alla filosofia e questa a quella. Ogni separatismo, dice il Blondel, tra vita morale nel suo senso più ampio e logico è un inammissibile sotterfugio, chè qualora un conflitto s'elevasse tra le esigenze della dialettica speculativa e le condizioni dell' imperativo pratico, o qualora la vita teorica rimanesse al di fuori dell'ambito della morale, questa sarebbe per ciò stesso annientata, e similmente la logica non sarebbe niente se le sue leggi non avessero un dominio universale.

Ma, a conseguire tale sintesi superiore, occorre — è il tratto, questo, comune a tutti gli antiintellettualisti — non misurare l'estensione della razionalità dalla applicabilità del principio di contraddizione, comportante solo il sì o il no: poichè l'" illusione intellettualistica „, dice il Blondel, è questa, di sostituire il *fatto* del pensiero preso in sè all'*atto* stesso del pensare, a dissiparla basta prendere conoscenza della genesi dei principii logici, e si verrà così a scoprire qual' è la logica reale che domina la vita. Ora ciò che dà origine alle nozioni dell'altro, dell'opposto, del contraddittorio, che sono le condizioni di ogni coscienza distinta, è la nostra iniziativa pratica, è la nostra azione. La logica formale è il simbolo abbreviativo d'un processo più profondo e più complesso, è il fenomeno inadeguato della dialettica reale. Ora, se la fonte originale dei principii logici è la decisione riflessa, un atto volontario, è a notare, secondo il Blondel, che ogni decisione che si realizza è ad un tempo presa di possesso (ἕξις) di qualche cosa, ed esclusiva privazione (στέρησις) delle altre cose per cui avremmo potuto determinarci: ma se è vero che quello che facciamo contribuisce a formare, a fare il nostro essere, è ugualmente vero che anche ciò che è escluso

non cessa di servire a pensare distintamente ciò che è stato scelto e fatto, e determina moralmente l'atto realizzato e l'agente stesso. Ora nel linguaggio astratto della logica formale quest'ἕξις e questa στέρησις si traducono in affermazione e negazione (κατάφασις e ἀπόφασις), che per la legge di contraddizione (ἀντίφασις) si escludono reciprocamente in modo assoluto. Di maniera che l'ἀπόφασις sopprime del tutto il concetto negato senza che ne resti traccia, laddove la στέρησις lascia nella potenza che poteva realizzarsi la stimmate dell'atto che ne ha esclusa appunto la realizzazione, e l'ἕξις che segue non è identica all'ἕξις che precede la στέρησις. La risultante dell'attività umana non si sviluppa quindi sulla linea segnata dall'idea semplice e chiara che noi forse crediamo di seguire sola: la logica della vita si spiega sulla diagonale del parallelogramma di tutte le forze concorrenti e solidali. Ma se è vero che ogni atto è sempre simultaneamente κτῆσις e στέρησις, non si può dire che tutte le κτῆσις e tutte le στέρησις abbiano il medesimo valore: chè alcune di esse sono positive nella misura in cui realizzano l'idea essenziale del nostro essere e subordinano i diversi elementi a questa unità direttrice: le altre sono negative, nel senso che sconcertano il nostro ordinamento virtuale e richiesto. Ora compito della logica è discutere, per così dire, algebricamente le diverse possibilità di soluzione negativa o positiva e descrivere il campo nel quale si spiega il libero gioco dell'azione umana tenendo conto del segno + o del segno — che ogni κτῆσις o στέρησις comporta in relazione all'ἕξις primitiva. La verità logica si trova così ad essere definita l'accordo del pensiero e della vita con sè stessi non più nel senso puramente ideologico, ma nel senso concreto e secondo le esigenze o le evidenze della vita interiore. Alla stregua di questa logica occorre valutare così le verità scientifiche e filosofiche come le verità religiose.

A proposito delle verità scientifiche, l'intellettualismo, dice il Blondel, pone di fronte l'uno all'altro, ben definiti e compiuti nella loro realtà, il soggetto pensante e l'oggetto da conoscere, e propone come compito essenziale alla scienza di eliminare dalla conoscenza ciò che vi è di soggettivo. Viceversa, pensa il Blondel, è proprio l'intervento del soggetto che crea i simboli di cui la scienza si serve: è l'azione del

soggetto che fornisce ai fenomeni che sono oggetto di scienza la coesione e la solidità. In che modo e a che scopo? Postulando, come abbiamo visto innanzi, che in ogni realtà da conoscere vi sia una *subbiettività* affine alla propria. Ora la necessità di postulare queste soggettività più o meno analoghe alla propria e il desiderio di conoscerle hanno origine da un bisogno più profondo, quello che la volontà del soggetto agente ha di interessare a sè i soggetti esterni per realizzare sè stessa, appunto perchè quei soggetti sono parte del suo io. Le scienze, dunque, hanno, sì, un valore, ma in senso opposto a quello che ordinariamente si crede; chè in ciò che è scientificamente e per così dire, arbitrariamente determinato, è posta la parte arbitraria e la traccia subbiettiva dell'intervento umano; e invece la verità di una proposizione scientifica è in funzione del maggiore o minore ampliamento che essa permette all'azione, cioè alla soggettività, all'essere dell'uomo: la razionalità delle scienze positive è costituita in base alla κτῆσις che in virtù dei loro resultati il soggetto può realizzare.

Lo stesso è a dire, secondo il Blondel, del valore raziozionale della conoscenza filosofica. Il problema fondamentale della filosofia, egli dice, non è già di cercare l'accordo del pensiero con una realtà posta al di fuori, bensì quello di cercare l'adeguazione di noi a noi stessi: la verità da raggiungere non è un astratto esterno ma un concreto interno; e questa incognita non può essere determinata se non col lavoro stesso della vita, che estrae progressivamente dalle nostre tendenze e dai nostri pensieri confusi una conoscenza più luminosa e più piena. " *Qui facit veritatem venit ad lucem* „. Così l'intuizionismo come l'intellettualismo sono parziali, unilaterali: contro il primo, che pretende porsi d'un colpo nel centro della vita concreta e fare a meno del pensiero discorsivo, per conoscere il reale, il Blondel insiste sul fatto che il progresso della speculazione non è estrinseco e sussidiario, ma intrinseco al progresso stesso del nostro essere e degli esseri in noi, e che se non attraversiamo il dominio della conoscenza obiettiva per condur questa al suo sbocco nell'oceano della realtà, quell'intuizione unica della realtà trionfante dello spazio e del tempo, ci ridurrebbe all'incoscienza d'un oggetto materiale. D'altra parte contro l'intel-

lettualismo il Blondel insiste sul concetto che non è con la *vista* solo che noi avanziamo nell'essere, ma colla *vita,* facendo come un salto di generosità al di là della portata delle giustificazioni intellettuali. Bisogna, insomma, far rientrare la speculazione nell'ordine dei mezzi di cui la volontà del soggetto si serve per realizzare sè stessa, considerare la conoscenza filosofica come un prodotto speciale dell'azione, traente tutto il suo valore dal fatto che dà alla coscienza una luce, la quale non serve a splendere semplicemente, ma a marciare. Non si deve quindi parlare della supremazia, dell'autonomia suprema della volontà, come se bisognasse, per mantenere questo primato della ragion pratica, rompere il legame del pensiero speculativo colla pratica morale: invece vi è correlazione tra l'uno e l'altro.

È facile vedere la conclusione che da questi principii il Blondel trae in ordine alle verità più propriamente religiose, la cui giustificazione appunto egli si era proposto in tutta questa critica. Qualora, egli dice, quello slancio originario della volontà che ha prodotto la scienza e la filosofia si spinge nella sua espansione oltre il segno cui giungono la scienza e la filosofia, tutto ciò che all'uomo si presenta come atto a soddisfare le nuove esigenze ha i medesimi titoli di razionalità che le verità scientifiche e le verità filosofiche: che quegli oggetti sono *voluti* dal soggetto allo stesso scopo che gli oggetti della scienza e della speculazione, allo scopo cioè di raggiungere l'ἕξις piena di sè stesso. Ora, secondo il Blondel, la genesi e il contenuto della religiosità sono determinati, come abbiamo veduto, appunto dalla necessità che sente l'uomo di includere nel proprio essere il soprannaturale, il trascendente, Dio. Dunque la filosofia non solo non può elevare alcuna pregiudiziale contro la razionalità delle credenze religiose cristiane in base alla impossibilità in cui essa si trova di subordinare queste credenze a sè stessa e illuminarle della sua luce, ma ha il dovere di riconoscere questa sua insufficienza, di scavare, per dir così, essa stessa il vuoto che la rivelazione soprannaturale deve riempire.

Ed ecco come il Laberthonnière conclude una serie di riflessioni analoghe a quelle del Blondel: poichè la soluzione speculativa del problema dell'essere dipende da quella pratica, e quando noi pensiamo non pensiamo che la nostra

propria vita, sì che può dirsi essere il nostro pensiero il riflesso e quasi il prolungamento di ciò che siamo, se noi siamo ciò che dobbiamo essere, penseremo ciò che si deve pensare. Ma noi siamo ciò che dobbiamo essere grazie alla buona volontà e questa ci porta al riconoscimento del Dio immanente in noi. Dunque perchè la sintesi del naturale e del soprannaturale sia per noi compiuta, è necessario che noi la facciamo; la verità si possiede per mezzo della bontà: il bene è il vero.

Se abbracciamo in uno solo sguardo le varie dottrine esaminate, a conferma e complemento delle osservazioni che facevamo a principio del nostro studio, vediamo che nella linea generale di svolgimento dell'antiintellettualismo religioso contemporaneo si possono distinguere come varii momenti così caratterizzabili: 1) sfiducia nell'intelletto come atto a cogliere il soprasensibile, il fondo della realtà; 2) agnosticismo religioso derivatone, e considerazione delle credenze religiose come illustrazioni del sentimento o regole di condotta, produzioni — comunque — di esigenze pratiche relative a valori etici, lasciandosi impregiudicata la questione sulla struttura degli oggetti cui quelle credenze si riferiscono (momento necessariamente transitorio); 3) rottura dell'equilibrio instabile inerente al secondo momento: insorgenza del bisogno di conoscenza teoretica del soprasensibile, e coscienza che — una volta esclusa la possibilità di collocare le conoscenze religiose accanto alle scientifiche, assegnando alle prime un oggetto diverso ma non incompatibile con quello delle seconde — questo bisogno non può essere soddisfatto nè possono le credenze religiose essere giustificate razionalmente che per una di queste due vie: *a)* dimostrare come alla base di ogni conoscenza teoretica — sia essa filosofica che scientifica — v'è una fede, vale a dire una credenza accettata per libera determinazione della volontà, che è della stessa natura di quella che è alla base delle conoscenze religiose, e mancando la quale l'uomo non potrebbe uscire dal più disperato scetticismo relativo alla realtà che a lui è esterna ed è da lui indipendente; *b)* dimostrare come la volontà, l'azione del

soggetto è fattore indispensabile non solo nel processo di conoscenza di una realtà che si presuppone già formata indipendentemente da noi, ma nel processo di formazione di questa stessa realtà, nel divenire di essa: l'intelligenza non sarebbe che una funzione secondaria ai servigi dell'azione, prodotto essa stessa del divenire della realtà, dell'esplicazione del volere: i suoi procedimenti sarebbero relativi a uno stadio di questo processo di formazione; e se il dinamismo del volere che viene scoperto sotto la fissità statica dell'intelligenza, porta necessariamente ad oggetti soprasensibili, l'intelligenza non può rifiutarsi di riconoscerli, come ha riconosciuti gli oggetti sensibili formati dalla medesima attività: le conoscenze religiose non hanno pertanto una natura e un valore diversi dalle conoscenze scientifiche e filosofiche. 4) proclamazione dell'immanenza dell'Assoluto nell'attività pratica dell'uomo, come giustificazione della necessità di ricorrere a questa per mettersi in rapporto con esso, ed eventualmente acquistare una conoscenza di quella che sarebbe l'unica realtà.

EUSTACHIO LAMANNA.

NOTA BIBLIOGRAFICA

BLONDEL. — *L'Action.* Paris, 1894.

— — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux.* « Annales de philosophie chrétienne », 1895-96.

— — *L'illusion idéaliste.* « Revue de Métaphysique et de morale », 1898.

— — *Du principe élémentaire d'une logique de la vie morale.* « Bibliothèque du Congrès international de Phi losophie ». Paris, 1900.

— — *Histoire et Dogme.* « Quinzaine », 1904.

JAMES. — *The Will to believe.* New York, 1897.

— — *Pragmatism.* London, 1908.

— — *Le varietà dell'esperienza religiosa.* Traduz. ital., Torino, Bocca.

LABERTHONNIÈRE. — *Essais de philosophie religieuse.* Paris, 1903.

— — *L'idéalisme grec et le réa'isme chrétien.* Paris, 1904.

Le Roy. — *Dogme et Critique.* Paris, 1907.
— — *Science et Philosophie.* « Revue de Métaphysique et de morale », 1899-1900.
— — *Un positivisme nouveau.* (Ibidem), 1901.
— — *Sur quelques objections adressées à la philosophie nouvelle.* (Ibidem), 1901.
— — *La logique de l' invention.* (Ibidem), 1905.
— — *Comment se pose le problème de Dieu.* (Ibidem), 1907.
Loisy. — *L'Evangile et l'Eglise.* Paris, 1902.
— — *Autour d'un petit livre.* 2e ediz. Paris, 1903.
— — *Quelques lettres sur des questions actuelles et des évenements recents.* Paris, 1908.
Newman. — *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* 1870.
— — *La psychologie de la foi.* Trad. Brémond, Paris, Bloud edit.
— — *Le développement du dogme chrétien.* Trad. Brémond, Paris, Bloud edit.
Ollé-Laprune. — *La certitude morale.*
Renouvier. — *Essais de critique generale: Psychologie, Logique.*
Sabatier. — *Esquisse d'une philosophie de la religion.* Paris, 1897.
— — *Religion d'autorité et religion de l'esprit.* Paris.
Tyrrel. — *Lettre à un professeur d'anthropologie.* Traduct. franç. Paris, 1908.
— — *Medievalismo.* Traduz. ital. Roma, 1909.
— — *Il Cristianesimo al bivio.* Traduz. ital., Roma, 1910.

LA PSICOLOGIA DEL MISTICISMO

Molto si parla oggi e molto si scrive sul misticismo: e per nostra fortuna, accanto alle chiacchiere vuote e agli scritti inutili, abbiamo dei lavori seri e meditati che trattano il complesso problema nei suoi molteplici aspetti: psicologico, religioso, morale, letterario, sociale. Pure noi crediamo che in questo campo ci sia ancora molto da fare; crediamo che le ricerche e gli studi degli scienziati, dei filosofi e dei teologi, abbiano quasi sempre sfiorato il problema senza penetrarne l'intima essenza: crediamo in altre parole, che sia mancata agli studiosi, se ne togli una o due eccezioni, la preparazione e la maturità spirituale sufficienti per affrontare e comprendere l'arduo argomento. L'esperienza mistica, secondo noi, è irriducibile: e il tentar di spiegarla con delle ipotesi fisiologiche o col ricondurla a una teoria metafisica o a un dogma teologico, è impresa vana, come vano è l'insegnare ai ciechi cosa sia la luce. Per comprendere e valutare in modo adeguato il complesso fenomeno, non basta possedere una seria coltura scientifica e filosofica e buone attitudini di psicologo; bisogna esser animati da una forza di simpatia che ci permetta di immedesimarci col mistico, di riviverne in parte l'esperienza e di intuirne tutto il profondo significato. Che questa affinità spirituale sia mancata alla maggior parte degli studiosi del misticismo, non deve meravigliarci; ricordiamoci che solo da pochi anni ci siamo ribellati alle concezioni grette e dogmatiche del materialismo che aveva tanto impoverito la nostra vita dello spirito: e la reazione è stata finora quasi del tutto negativa; ha abbattuto molti idoli vani, ha spazzato via tanti pregiudizi, ma non ha ricostruito e nemmeno ci ha indicato la via. Siamo oggi in un periodo di incertezza e di transizione: le grandi crisi che travagliano i nostri organismi sociali e familiari, hanno la loro origine nel dissidio della nostra co-

scienza che ogni giorno più si rende conto del nessun valore di un progresso esteriore a cui non si accompagni un progresso morale. L'anima nostra, insoddisfatta della realtà che la scienza le offre, e assetata più che mai di quella verità e bellezza che non sa ritrovare nella turbinosa vita moderna, sente il bisogno di una fede nuova che la purifichi e la riveli a sè stessa, di una libertà più grande fatta di obbedienza alle leggi dello spirito che noi, intesi alla conquista del mondo esterno, abbiamo fin qui trascurato.

E buon segno, in quest'ora grigia di crisi e di dubbio, che molti si rivolgano con rinnovato amore allo studio dei grandi mistici i quali hanno saputo mirabilmente risolvere il problema della loro vita, e raggiungere in questa terra una pace spirituale a noi ignota. Dai mistici abbiamo diritto di attenderci una parola di vita, purchè li si sappia intendere. E che questo sia possibile, ce lo fanno sperare, oltre alla nuova e bella fioritura dell' ideale religioso, le tendenze recenti della scienza e della filosofia che mirano a rompere le barriere del puro intelletto e a sollevarsi a una visione più ampia dell'universo. E la psicologia, che ha saputo, in questi ultimi anni, ampliare tanto i suoi confini e raffinare i suoi metodi e che va riconoscendo sempre più la complessità della coscienza umana e le mirabili energie della nostra anima, può esserci di grande aiuto per una comprensione più sicura e profonda del misticismo.

Tocca alla psicologia aprire la strada e indurre la scienza, la filosofia e la teologia a riesaminare e a correggere i loro apprezzamenti sull'esperienza mistica; sì che gli scienziati rinuncino alla loro fissazione di considerare i mistici come dei malati e dei pazzi; i filosofi riconoscano che la dottrina mistica non si riduce solo all'affermazione negativa di una realtà ineffabile e vuota; e i teologi abbandonino la loro diffidenza ostile dovuta al terrore di certe proposizioni panteistiche che si riscontrano, sì, negli scritti dei mistici, ma che hanno un valore ben diverso da quello loro attribuito.

Grande dunque è il compito della psicologia nello studio dell'esperienza mistica: e noi saremmo lieti se questo breve articolo — nel quale naturalmente saremo costretti a schematizzare molto e a trascurare le differenze che esistono tra mi-

stico e mistico e specie tra mistici orientali e occidentali — valesse a porre in una luce esatta il problema e a indicare le caratteristiche fondamentali del misticismo.

Anzitutto cosa intendiamo noi per misticismo? Cominciare con una definizione è sempre pericoloso; ma d'altra parte la parola misticismo viene oggi usata in un senso così vago, indefinito e male appropriato (vi sono degli scienziati i quali chiamano " mistica „ ogni teoria della natura che non sia prettamente meccanica), che noi sentiamo subito il bisogno di determinare il significato della parola e con esso i limiti del nostro studio.

Noi intendiamo per misticismo il processo organico dell'evoluzione dello spirito che tende a unificarsi coll'Assoluto. Il misticismo non è un'opinione, non è una filosofia, e non è neppure una esperienza, uno stato d'estasi; nè può identificarsi colla virtù di contemplare l'eterno. Piuttosto possiamo dirlo un'arte, l'arte dell'adorare Iddio (1), della consumazione perfetta dell'amore di Dio (2), o meglio l'arte di mettersi in contatto diretto e consapevole colla Divina Realtà, di creare in sè una vita divina, sì che Dio sia presente all'anima o l'anima sia assorbita in Dio, due concezioni opposte e pur armonizzate perfettamente nell'esperienza del mistico.

Questo processo evolutivo dell'anima, ha dei caratteri ben determinati, e che noi possiamo rintracciare più o meno chiaramente nella vita di tutti i mistici di cui possediamo una biografia accurata. L'anima, nella sua ascesa verso la Realtà, ha delle oscillazioni tra stati di piacere e di dolore; ha delle esperienze di vita trascendentale che sono costanti, perchè come osservava acutamente il Blake (3) " gli stati spirituali dell'anima sono eterni „. Noi possiamo quindi distinguere

(1) Hocking. *The meaning of Mysticism as seen through its Psychology.* « Mind », Jan. 1912, pag. 39.

(2) Underhill. *Mysticism*, pag. 97.

(3) Blake. *Jerusalem*, parte III.

delle fasi abbastanza regolari nella via mistica: fasi che sono state studiate da molti degli psicologi del misticismo.

Il punto di partenza, il primo momento, è rappresentato dal *risveglio dell'anima alla coscienza dell'Assoluto.* È una esperienza quasi sempre brusca e inattesa ma ben distinta, accompagnata da una gioia e da una esaltazione profonda. Psicologicamente, questa esperienza è una forma di conversione in genere improvvisa, talvolta graduale (1), che può esser o trascendente o immanente: o una visione ineffabile della Realtà, o la rivelazione interiore di Dio, la ferita dell'amore infinito di cui ci parla la leggenda di S. Caterina di Genova. Ma e nell'un caso e nell'altro, perchè questa esperienza sia completa deve portare con sè un risveglio dell' io che rompe le antiche barriere e non si contenta di contemplare la Realtà, ma aspira a parteciparvi. All'atto iniziale d'espansione, deve seguire un atto di concentrazione che permetta all'anima di chiudere e quasi di cristallizzare in un concetto personale la intuizione ineffabile del Reale, e di stabilire così un rapporto diretto tra sè e l' Eterno. In altre parole, il processo di conversione non è mai unilaterale; non è la semplice infusione di una verità nuova nella coscienza; ma è piuttosto l' inizio di una nuova vita, di un rapporto nuovo tra l' individuo e l'Assoluto. Nel caso della conversione dovuta a una rivelazione interiore, a una " ferita d'amore ", questo amore passa rapidamente dallo stadio emozionale a quello volitivo: e la risposta a questo richiamo dell' Eterno non è una semplice effusione di sentimento, ma un atto di volontà: un atto spesso così profondo e comprensivo da produrre un cambiamento completo tanto nella vita intima quanto nella vita esteriore del mistico (2).

Così la prima fase della via mistica è, in fondo, la reazione della psiche a uno stimolo nuovo: reazione seguita dal bisogno di adattarsi alle nuove condizioni create da questo stimolo, di partecipare cioè a quella Realtà trascendentale che si è appena intravista. E questo bisogno, che dà origine

(1) Starbuck. *The Psychology of Religion*, cap. XXIX.

(2) Underhill. *Op. cit.*, pag. 237. Di quest'opera fondamentale ci siamo largamente serviti nella prima parte del nostro studio che tratta della Via Mistica.

allo sforzo per adattarsi alla nuova vita a cui l'anima si è risvegliata, segna appunto l'inizio della seconda fase della via mistica: la fase della *purificazione.*

È uno stadio di dolore e di lotta: l'anima riconosce la sua limitatezza e le sue imperfezioni per contrasto coll'oggetto supremo dei suoi desideri: Dio; vede le illusioni in cui è immersa e l'infinita distanza che la separa dalla mèta a cui tende; e allora, in un atto d'amore e di dedizione, si sforza di purificarsi, di abbattere tutti gli ostacoli sulla via del progresso verso la Divina Realtà. La purificazione, intesa nel senso suo proprio, è un processo perpetuo che accompagna tutta la vita mistica, la quale, appunto perchè lo spirito è un divenire e un formarsi continuo, consiste in un progressivo avvicinamento dell'anima che si purifica a Dio. Ma la " purgazione „, di cui ci parlano i mistici, rappresenta lo sforzo per attuare e completare la propria conversione, per orientarsi definitivamente verso la divina Realtà; e in essa possiamo distinguere due aspetti, uno negativo e uno positivo. Anzitutto il mistico lotta per liberarsi da ciò che è superfluo, illusorio, dannoso, ed è causa di sperpero delle sue migliori energie: tende cioè a distaccarsi dal mondo, a uccidere i desideri e le passioni terrene. Poi, ed è questo il lato positivo, cerca di perfezionare e purificare tutto ciò che rimane della sua vita interiore, gli elementi duraturi e fondamentali del proprio carattere e ricorre per questo alla mortificazione, questa meravigliosa ginnastica dell'anima, che consiste nell'affrontare volontariamente le esperienze più dolorose e più ripugnanti alla propria natura.

Il distacco dal mondo si opera per quella virtù che è elemento caratteristico di ogni grande religione: la povertà spirituale, che racchiude in sè altre due virtù fondamentali proprie anche esse di ogni vera vita dello spirito: la castità, che è povertà dei sensi, purezza dell'animo; e l'obbedienza, che è povertà del volere egoistico, è rassegnazione attiva, umile e completa, è la santa indifferenza a tutte le circostanze della

vita. La povertà è l'essenza della libertà spirituale, perchè chi possiede beni terreni, è, sia pur involontariamente, legato ad essi e non può sollevarsi alla visione dell' Essere Supremo. Solo chi nulla possiede, chi ha rinunciato a tutto è completamente libero:

Povertade è nulla avere
et nulla cosa poi volere
et omne cosa possedere
in spirito di libertade (1)

La povertà dunque è la grande virtù che spoglia l'uomo dei suoi abiti, coi quali troppo spesso si identifica, gli mostra le cose come sono, purifica il suo cuore e lo inizia nella vita del Tutto. Ma perchè questa vita nuova possa realmente esser vissuta, occorre la mortificazione che permetta al mistico di ricostruire il proprio carattere in rapporto colla Realtà Assoluta, di creare un centro di coscienza più alto corrispondente al mondo trascendentale in cui egli ora si muove. In termini psicologici, questo processo di mortificazione si riduce allo sforzo per aprire nuove vie alle attività psichiche, per creare nuove abitudini e nuovi mezzi d'azione. È un morire alla vita inferiore, perchè la nuova vita spirituale possa manifestarsi completamente Non è quindi fine a sè stessa, ma è un allenamento dello spirito che lotta e si rafforza trasformando e purificando i suoi mezzi di espressione e adattandoli a un piano più alto di Realtà. E quando lo scopo è raggiunto, quando il cuore e la mente sono stati liberati dall'amore carnale, dall'attaccamento alle cose terrene, dai pensieri vani e dalle imagini sensuali e sopratutto dall' illusione della propria importanza e del senso di separazione dalle altre cose, allora la mortificazione cessa, quasi sempre bruscamente, nè più il mistico vi ricorre. E questa mortificazione non mira, badiamo bene, a distruggere e a negare l'uso normale dei sensi; ma solo gli appetiti e i desideri suscitati nell'animo dagli oggetti esterni e massime quell' istinto egoistico della propria conservazione che spinge l'uomo a cercare sempre, in tutto, il suo comodo e il suo benessere materiale. È appunto l'abuso, lo

(1) Iacopone da Todi. *Lauda LIX.*

sviluppo eccessivo della vita del senso che rende necessaria la mortificazione; i sensi sono divenuti più forti dello spirito, lo hanno reso loro schiavo, chiudendolo nelle barriere della vita individuale che debbono essere abbattute perchè egli possa attuare tutto sè stesso ed entrare nella vita infinita dell' Uno.

La mortificazione è dunque indispensabile per chi voglia percorrere la via mistica, poichè essa ha per oggetto immediato la morte dell' io illusorio personale che ci induce a identificarci col nostro corpo. Quanto più forte ed energico è il temperamento del mistico, tanto più dura e dolorosa sarà la lotta che egli dovrà sostenere con sè stesso per dominarsi e sublimare la propria natura. Onde non dobbiamo meravigliarci se spesso i mistici ricorrono a mezzi inumani e feroci di mortificazione: ciò è spiegato dalla loro viva coscienza della propria imperfezione e dal bisogno ardente di purificarsi. L'anima, per usare la bella imagine di S. Caterina da Genova (1) si tuffa lieta nella divina fornace dell'amore purificatore, desidercsa non solo di liberarsi da ogni impurità, ma anche di soffrire, convinta che solo nella sofferenza attiva è il mezzo di raggiungere la Suprema Realtà. E invero la brama ardente dei mistici di soffrire, non è segno di squilibrio, ma deriva dalla convinzione profonda che la creazione sia un processo, un travaglio doloroso. La passione di Cristo, per i mistici cristiani, sta ad indicare che il sentiero dell'eterna saggezza, è la via della Croce, l'ascesa del Calvario. " Nessun progresso senza dolore „ è la divisa di ogni vero mistico che riconosce serenamente la divina necessità del soffrire ed è lieto di accettarla per amore di quel principio supremo che lo guida e lo illumina. E soffrendo, rinunciando a tutti i beni terreni, mortificando i propri sensi, umiliando il proprio orgoglio, amando ogni cosa, perchè nulla al mondo è troppo abbietto per l'amore e perchè ogni oggetto per quanto ripugnante e schifoso, contemplato nella luce dell'amore divino, ha la sua bellezza e la sua ragion d'essere, il mistico si purifica, si libera dall' illusione della propria persona e raggiunge l' *illuminazione*, la terza fase nella lunga e dolorosa via che conduce a Dio.

(1) S. Caterina da Genova. *Trattato di Purgatorio*, cap. I.

Questa terza tappa nella via mistica è rappresentata dalla coscienza gioiosa dell'Assoluto, e comprende in sè le varie forme della contemplazione, i gradi di orazione di cui ci parla S. Teresa, le visioni, le estasi, i rapimenti. L' illuminazione, non è parte dello sviluppo organico dello spirito, ma solo il risultato di una determinata perfezione raggiunta ed aiuta l'anima nella sua faticosa ascesa ; è lo stato contemplativo per eccellenza e coi due che precedono, costituisce la prima vita mistica. Molti mistici non oltrepassano mai questa fase e d'altra parte, molti che non si possono classificare tra i mistici, specie gli artisti e i filosofi, partecipano anche essi, fino a un certo punto, a questa esaltazione dello spirito e conoscono le gioie e gli splendori dell'estasi e dell' illuminazione.

Il carattere distintivo di questo stadio, che lo differenzia dall'altro molto più elevato dell'unificazione, sta in ciò, che in esso l'anima ha la visione dell'Assoluto e sente la Divina presenza, ma non raggiunge la vera unione con Dio. L' illuminazione è uno stato di riposo e di gioia dopo la lunga lotta sostenuta per purificare la natura inferiore, è l'affermarsi del senso trascendentale che porta con sè una conoscenza profonda e intuitiva della Divina Realtà. I gradi di questa illuminazione possono esser varî, ma essa si manifesta sempre in una delle due forme fondamentali : o come senso della Divina presenza, coscienza dell'Assoluto, visione della Realtà nel mondo eterno e trascendentale ; o come visione illuminata del mondo fenomenico, per cui tutti gli oggetti appaiono in una luce nuova e assumono un significato più profondo : come percezione della Realtà nel mondo temporale. Spesso queste due forme di illuminazione si riscontrano contemporaneamente nell'anima del mistico, e quasi sempre sono accompagnate da una complessa attività automatica, voci, visioni, scritture, estasi, rapimenti. Questi fenomeni, sebbene assai controversi e interpretati in modo inadeguato tanto dagli psicologi empiristi, che li considerano come segno di uno squilibrio nervoso, quanto dagli ortodossi, che insistono sul valore e sulla realtà oggettiva assoluta di queste esperienze attribuendo loro un significato sovrannaturale e miracoloso che non hanno, co-

stituiscono l'aspetto più noto della vita mistica ed è quindi inutile insistervi sopra. Solo noi vogliamo ricordare col Delacroix, che questi automatismi " non sono affatto confusi e incoordi- " nati, ma progressivi e sistematici: sono dominati da una " finalità e posseggono soprattutto una carattere teleologico. " Essi segnano l'intervento continuo, nella vita, di un essere " più saggio e più potente della natura ordinaria; sono l'at- " tuazione in imagini visuali e uditive d'una personalità se- " greta e continua, superiore per essenza, alla persona co- " sciente; sono la sua voce, la sua proiezione esteriore e la " sua vita sensibile; traducono alla coscienza le suggestioni " di questo incosciente; permettono alla persona cosciente di " esser penetrata da questa attività più profonda; stabiliscono " una comunicazione tra questi due piani di esistenza e subor- " dinano, colla loro forma imperativa, l'inferiore al supe- " riore „ (1).

Tutti questi gradi d'illuminazione sono dunque una espressione progressiva sempre più alta e perfetta della vita divina, che culmina poi nell'unificazione colla Suprema Realtà.

Ma prima di giungere all'ultima fase della loro perfezione, i mistici debbono passare attraverso la più dolorosa e terribile delle esperienze, che segna il quarto stadio della via mistica. È un ritorno ad un periodo di oscurità, d'impotenza, di solitudine, di vuoto, che separa la prima vita mistica, terminante come abbiamo visto, nell'estasi e nella contemplazione, dalla seconda vita mistica in cui viene raggiunta l'unione con Dio. I grandi spiriti contemplativi chiamano questa fase, che rappresenta la purificazione compiuta dell'anima, la " *morte mistica* „ o " *l'oscura notte dell'anima*„. La coscienza, che nel periodo dell'illuminazione aveva gioito della luce della divina presenza, ora prova le sofferenze dell'assenza del divino, e soffrendo, impara a dissociare la soddisfazione, il godimento personale della visione mistica, dalla realtà della vita mistica. Dal punto di vista psicologico questo stato di aridità spirituale, questa " notte oscura „, è un momento necessario nello

(1) Delacroix. *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme*, pag. 144.

sviluppo mentale e spirituale del mistico, un effetto della legge di reazione, per cui a un periodo di grande attività segue un periodo di depressione e di stanchezza. Per quanto abbia raggiunto un'alta spiritualità, il mistico deve servirsi, nelle sue esperienze, del meccanismo del sistema nervoso, e sebbene egli si sforzi di raffinare e perfezionare il suo organismo psichico adattandolo alle esigenze della nuova realtà in cui vive, pure la sua vita trascendentale sarà sempre in parte condizionata da necessità organiche e quindi soggetta ad alternazioni di attività e di esaurimento. Quando i più alti centri della vita psichica si sono esauriti sotto lo sforzo di una intensa vita spirituale con fenomeni di visione e di audizione, con periodi di lucidità e di contemplazione, è inevitabile che avvenga una reazione. E segue allora un periodo più o meno lungo di abbattimento, di desolazione, in cui l'anima si sente abbandonata dall'aiuto divino e immersa nelle tenebre più profonde. Da questa terribile esperienza, dalla " grande negazione „, solo gli spiriti più forti, destinati a raggiungere l' intera statura mistica, possono uscire, come Dante: " puri e disposti a salire alle stelle „ ; gli altri soccombono ai pericoli e alle sofferenze di questa prova suprema. Questo periodo di oscurità è dovuto dunque a una profonda oscillazione del centro di coscienza del mistico, che dopo avere purificato e umiliato i suoi sensi, all' inizio del lungo cammino della perfezione, e concentrato tutte le sue energie sulla realtà trascendentale, deve ora uccidere l' istinto umano per quella felicità sperimentata nella fase dell' illuminazione, distruggere completamente il suo io, rinunciare, in una parola, alla propria individualità.

Così questa " notte oscura „, se da un lato è effetto di un esaurimento psichico, dall'altro è uno stadio di transizione in cui il vecchio equilibrio interiore — formatosi intorno a un centro di coscienza ancora personale e caratterizzato dall'affermazione e dalla volontà della gioia spirituale — si dissolve, per dar luogo a una forma perfetta di equilibrio, in cui scompare ogni traccia dell' individuo assorbito nella Divina Realtà. Ed è naturale quindi che essa sia caratterizzata da disordini mentali e morali e da disturbi funzionali, perchè è uno stato di disarmonia che precede la formazione di un nuovo centro di coscienza. Questo si viene preparando lentamente e attraverso

sofferenze inenarrabili, perchè, ricordiamocelo bene, la vita del mistico è tutta amore, ardente e infinito, di Dio e non v'è nessun dolore che uguagli quello della mancanza dell'oggetto amato; e perchè inoltre l'anima vede prima il lato negativo che quello positivo della nuova coscienza dell'Assoluto. Il mistico cioè, prima di raggiungere il suo più alto stato di vita, si rende conto della propria insufficienza e soffre per la sua imperfezione che lo tien lontano dalla Divinità a cui tende; ma queste sofferenze lo incitano ad agire e a combattere e si trasformano così in mezzi efficaci per raggiungere la meta.

Se noi consideriamo poi la notte oscura dell'anima dal punto di vista trascendentale e cerchiamo di comprendere cosa essa significhi per il mistico che vi è immerso, ci accorgiamo come essa rappresenti un ritorno dell'anima, che si credeva già purificata e in possesso della suprema realtà, alla sua vita anteriore, per riprendervi quelle qualità che aveva trascurato, e trasformarle dando così un nuovo orientamento a tutto il suo essere. Solo colla trasmutazione completa di tutto l'uomo e non collo sviluppo della sua parte spirituale soltanto, può attuarsi quella divina umanità che conduce l'anima a Dio.

" La mia umanità „ dice l' Eterna saggezza a Suso, " è la via che debbono percorrere quanti vogliono raggiungere quello che tu cerchi „ (1). Ed è una via dolorosa, come abbiam visto, e che richiede la purificazione finale dell' io.

Naturalmente quest'esperienza non è identica per tutti i mistici e, a seconda del loro temperamento, essa assume forme diverse. Per alcuni si manifesta come perdita del senso della presenza di Dio, estinzione della coscienza trascendentale; per altri come senso acutamente doloroso della propria imperfezione; per altri ancora come perdita del senso mistico, accompagnata da profondo abbattimento, da noia e aridità spirituali, oppure da impotenza intellettuale e mancanza di volontà; per altri infine, come un'estasi oscura, un rapimento negativo, di privazione, che S. Teresa chiama: " il dolore di Dio „. Tutte queste forme della notte oscura sono considerate dai mistici come aspetti o parti di un unico processo: la purificazione del volere e del senso di personalità; sì che l'anima,

(1) Suso. *Buchlein von der ewigen Weisheit*, cap. II.

che più nulla chiede e nulla desidera, possa abbandonarsi tutta a Dio e riconoscere con Piccarda che... " la sua volontate è nostra pace „.

E così il mistico raggiunge la meta del suo lungo pellegrinaggio spirituale, l'*unione coll'Assoluto*. Di quest'ultimo stadio della via mistica, è impossibile formarsi un' idea adeguata.

> Trasumanar significar *per verba*
> Non si poria....

dice Dante e noi dobbiamo limitarci a considerare questo stato nei suoi aspetti esteriori e interpretare alla meglio, dal punto di vista psicologico, le descrizioni simboliche che ne danno i mistici stessi. Certo questa vita unitiva ci appare come uno stato di equilibrio, di perfetta vita spirituale, caratterizzata da gioia serena, da poteri straordinariamente attivi e da intensa certezza. Non è un'estasi, perchè questa nel senso attribuito alla parola dagli psicologi e dagli stessi asceti, è un rapimento temporaneo in cui l'anima gode la visione di Dio; è invece il termine di uno sviluppo mistico, una condizione permanente di vita sopra un piano di realtà trascendentale di cui l'estasi aveva offerto all'anima una semplice visione. Dal punto di vista psicologico, potremmo indicare questa unificazione come l'affermarsi definitivo di una forma di coscienza superiore che si è venuta elaborando nelle varie fasi della via mistica; come la trasformazione, l'abolizione della primitiva coscienza personale, sostituita da una coscienza più vasta; come la sparizione totale dell' io nel Divino. Ma tutte queste definizioni ben poco ci rivelano dell'essenza di questa vita trascendentale; i mistici ce la descrivono in una duplice forma, metafisica e personale, a seconda del loro temperamento; e si servono di simboli diversi, come quelli delle " nozze spirituali „, della " deificazione „ della " divina fecondità „, ecc. — simboli che possono darci solo una pallida idea di questo stato ineffabile.

Dobbiamo anzi riconoscere che i mistici coi loro sforzi per spiegarci quest'unione ineffabile con Dio, questo " miracolo

dei miracoli „ come lo chiama l'Eucken, " dell'umano fatto divino „ (1), non solo non sono riusciti nell'intento (perchè il fatto trascende i limiti dell'intelletto umano e non può trovare un equivalente nel linguaggio) ma hanno facilitato l'equivoco in cui sono caduti quasi tutti gli studiosi del misticismo: quello di confondere un'esperienza psicologica con una dottrina metafisica. Ma su questo punto avremo occasione di tornare in seguito quando parleremo del valore e del significato dell'esperienza mistica; per ora ci basta aver indicato che la vita unitiva, sia che si presenti nella sua forma trascendentale come deificazione, come trasmutazione del sè in Dio, o nella sua forma soggettiva, come consumazione perfetta d'amore, non può essere espressa che metaforicamente, con imagini spesso meravigliose per la vivezza della rappresentazione — come quelle di Riccardo da S. Vittore, che paragona l'anima immersa nel fuoco dell'amore divino, al ferro, che prima perde il suo colore nero (si purifica), poi si fa simile al fuoco stesso, e infine liquefacendosi, viene trasmutato in una diversa qualità di essere (2) — o per lo splendore poetico — come quelle che ricorrono negli ultimi canti del Paradiso dantesco (3).

(1) Eucken *Der Wahrheitsgehalt der Religion,* pag. 433.

(2) Riccardo da S. Vittore: *De Quatuor Gradibus violentae charitatis.* (Migue, *Patrologia latina,* CXCVI).

(3) È giusto ricordare che secondo molti studiosi il misticismo orientale ammette uno stadio ulteriore a questo della unificazione, stadio che considera come la vera meta della vita spirituale. Questo stadio sarebbe l'annichilamento completo, il riassorbimento dell'anima nell'infinito, e costituirebbe il corollario logico del panteismo a cui tendono i mistici orientali. Ora questa dottrina dell'annichilamento dell'anima non si può in alcun modo conciliare colla concezione nostra del misticismo che è evoluzione dello spirito e quindi tende non alla soppressione della vita, ma alla intensificazione e sublimazione di essa. D'altra parte dobbiamo ricordarci che in alcuni mistici cristiani e soprattutto in Dionisio l'Areopagita (che tanta influenza esercitò su tutti i mistici medievali) noi troviamo espressioni negative e imagini panteistiche che farebbero quasi credere all'annichilamento dello spirito; ma ciò dipende dal tentativo fallace di descrivere la vita trascendentale in termini della coscienza normale, per cui l'esperienza mistica appare come negazione dell'io. Inoltre le proposizioni panteistiche ricorrono principalmente nella descrizione delle estasi, in cui appunto si verifica una momentanea sospensione e distruzione della coscienza individuale. Ma su questa pretesa fondamentale differenza tra misticismo orientale e occidentale, non abbiamo possibilità di fermarci più oltre.

Noi abbiamo descritto così, in modo sommario, la via mistica dal suo primo inizio alla meta finale, e abbiamo visto le sue fasi fondamentali: il risveglio nell'anima d'una nuova coscienza embrionale, di una divina realtà trascendente il mondo illusorio dei sensi; la purificazione e la disciplina della vita interiore: l'illuminazione, la visione di un mondo trasfigurato nella luce eterna e increata; poi, su questo piano trascendentale di vita, una nuova e più profonda purificazione, non più dei sensi ma della volontà: e infine l'abbandono, la dedizione completa di tutta l'anima, la consumazione del suo amore, l'unione con Dio.

Ma che valore hanno, per noi che non siamo mistici, queste strane e grandi avventure dello spirito? Sono esse il prodotto di una imaginazione malata, che non ha rapporto alcuno colla realtà del nostro universo, o sono invece le supreme manifestazioni di un potere che è insito nella nostra natura, descrizioni di un mondo di realtà che trascende e domina il nostro mondo dei sensi? In una parola, il misticismo è una semplice autosuggestione, un'illusione personale senza alcun valore universale, o è invece la rivelazione di una forma di vita più alta, di una coscienza infinita verso cui tende l'umanità intera?

Per rispondere a queste domande, bisogna esaminare dal punto di vista psicologico l'esperienza mistica e vedere poi se è possibile trarre da essa e basare su di essa, una concezione filosofica e religiosa della vita. Finora ci siamo limitati a tracciare rapidamente le varie fasi dell'evoluzione progressiva dei mistici, quali esse ci vengono indicate da loro stessi nelle pagine mirabili in cui descrivono le loro esperienze. Ma per valutare adeguatamente il misticismo, è necessario vedere se si può giustificare psicologicamente quella forma d'intuizione di cui essi si servono e quel potere spirituale più alto che dichiarano di aver sviluppato colla purificazione e la contemplazione; e poi è necessario ricostruire la sua metafisica e la sua teologia.

In questo studio noi dobbiamo limitarci ad alcune osservazioni psicologiche, colla speranza che esse possano però get-

tare una luce viva e abbastanza precisa sul contenuto del misticismo, sulla dottrina mistica, che a parer nostro è molto più viva e profonda di quanto i filosofi suppongano.

Abbiamo già detto che la psicologia può esserci di grande aiuto a una migliore comprensione del misticismo. Dobbiamo ora delimitarne rapidamente l'ufficio nell'esame del problema religioso e vedere quali metodi si possano applicare allo studio del misticismo.

In genere, gli psicologi muovono dal presupposto che la psicologia religiosa sia parte della psicologia normale, e ritengono quindi di poter spiegare col duplice metodo, storico e oggettivo, il fatto religioso, come spiegano tanti altri fenomeni della nostra psiche. Ora noi crediamo che questa assunzione sia fallace: la psicologia empirica non può spiegarci il problema religioso, perchè non arriva a coglierlo nella sua realtà. Tralasciando di mettere in rilievo le limitazioni del metodo empirico in psicologia, noi mostreremo brevemente perchè non sia possibile arrivare empiricamente a una determinazione del fenomeno religioso. Anzitutto questo, nella sua forma più complessa, il misticismo, si presenta a prima vista con dei caratteri eccezionali che rassomigliano a fatti patologici; ma d'altra parte ci apparisce ben coordinato, esplicantesi in pratiche e in azioni di alto valore morale, che si conciliano col più perfetto equilibrio mentale, e col senso pratico più sviluppato. E così questi fenomeni non rientrano in alcun modo nei quadri scientifici già formati. Ma quello che rende difficile la constatazione " scientifica „ del fatto mistico, secondo il metodo oggettivo, è che esso sfugge all'esperimento. L'osservatore deve limitarsi a descrivere e interpretare gli aspetti secondari di esso, rinunciando a ciò che è essenziale: lo stato interiore psicologico. E che dire dei fatti interni? Il mistico solo li osserva, e lo psicologo lavora su testimonianze quasi sempre incomplete, perchè redatte non collo scopo di soddisfare la curiosità dello psicologo; e perchè è difficile, anche per chi lo esperimenta, descrivere uno stato interno così eccezionale. Quindi lo psicologo è costretto a interpretare il linguaggio del mistico in funzione della sua esperienza

religiosa limitatissima o meglio della sua inesperienza (1). E inoltre non è facile intendere ciò che i mistici hanno detto o voluto dire, tanto più quando manchi allo studioso quell'affinità spirituale che solo può darci l'intuizione del valore di certi stati e della loro espressione. Infatti noi sappiamo che, nel descrivere le proprie esperienze, il mistico, mancandogli i termini adatti per esprimerle esattamente, supplisce alla deficienza dell'espressione diretta con un'abbondanza di metafore le quali ci illuminano molto più sullo stato affettivo del narratore che non sul carattere descrittivo del fatto. Infine il mistico ricollega costantemente i suoi stati interni a una causa trascendente, all'influsso della " grazia „, e afferma una costante compenetrazione tra la sua azione e l'azione divina. Ora lo psicologo o accetta questa testimonianza e riconosce così l'insufficienza radicale del metodo scientifico; o la interpreta modificandola, amputandola, espurgandola, col pretesto d'errore e illusione da parte del mistico, e allora deve avere una teoria in virtù della quale possa giustificare la sua interpretazione. Le teorie fondamentali messe innanzi dagli psicologi empiristi per spiegare il fenomeno religioso, possono ridursi a tre, e nessuna di esse, a parer nostro, regge alla critica. Esaminiamole brevemente.

La *teoria medicale*, che tenta di trovare una spiegazione patologica per tutti i fatti mistici e di gabellarci le più grandi anime religiose per pazze o visionarie, è andata perdendo sempre più terreno e non merita troppa considerazione. Certo il misticismo, studiato oggettivamente, ci presenta due caratteristiche fondamentali che si riscontrano anche in casi patologici: monoideismo e autosuggestione; ma non è lecito perciò concludere che tutte le manifestazioni mistiche siano vaneggiamenti di una coscienza malata. Anche l'isterico, è vero, è un monoideista e un autosuggestionato; ma il monoideismo mistico è sempre razionale e quello dell'isterico è sempre irrazionale, perchè in lui l'idea è morbosa e diventa un'os-

(1) L'affermazione dell'HÖFFDING (*Rapports et Comptes-Rendus du VI^me^ Congrès International de Psychologie*, publiés par ED. CLAPARÈDE, pag. 107) che si possa « considerando il posto che il sentimento religioso occupa nella vita psichica di quanti lo esperimentano, definire la posizione psicologica della religione, come si definisce la posizione geometrica d'un punto », a noi sembra assurda.

sessione, mentre nel mistico è l'idea più alta a cui possa sollevarsi la coscienza umana: la percezione di Dio. E poi, se ben si considera, esempi di autosuggestione e di monoideismo noi li troviamo frequentemente in tipi ben diversi: nei grandi uomini d'azione che si propongono una missione nel mondo e nei geni che sono assorti in una idea, della cui bellezza e importanza si autosuggestionano. " Tutto dipende dunque, „ come ben osserva il Boutroux, " dal valore dell'idea che il mistico propone alla sua coscienza come oggetto supremo e esclusivo: è questa idea, l'espressione di una realtà, sia pure inaccessibile, ma riconoscibile nei suoi effetti possenti e benefici: o è essa un vano miraggio di cui si compiacciono le immaginazioni malate? „ (1).

Gli psicologi della scuola medicale (Ribot, Janet, Murisier), facendosi forti della circostanza che molti mistici hanno un temperamento nervoso soggetto a manifestazioni patologiche, e non godono d'eccessiva salute, affermano senz'altro che l'idea mistica è una vana illusione e si sforzano anche di dimostrarlo provando la pazzia di quelli che la sostengono. Confessiamo francamente che i loro sforzi per presentarci Santa Teresa come un'isterica, Plotino come un epilettico, e in generale il sentimento religioso come una malattia dell'animo, ci fanno sorridere. Chiamiamo pure " malati „ i mistici, ma riconosciamo che le loro malattie nervose e mentali si differenziano da quelle che si riscontrano negli individui comuni; non portano con sè alterazioni psichiche che reagiscano a lor volta sulle diverse funzioni organiche, esagerandole, inibendole o pervertendole; e non sono seguite da impoverimento e disgregazione della coscienza, da fenomeni di abulia e di impotenza intellettiva; ma segnano invece un arricchimento della vita interiore che si manifesta in azioni logiche, coerenti e di altissimo valore morale (2).

Inoltre noi riscontriamo in molti mistici anormalità fisiologiche accompagnate da dolori e da disturbi funzionali di cui non si riesce a scoprire una causa organica, come nel caso di

(1) Boutroux. *Psychoologie du Mysticisme*, pag 21.

(2) Vedi in proposito: Lavrant. *Hystérie et sainteté* — e Van der Elst. *Phènomènes naturels et phènomènes nerveux.*

S. Caterina di Genova (1); oppure fenomeni inspiegabili, come le stigmate di San Francesco e il digiuno di Santa Caterina di Siena che rimase per vari anni senza prender cibo se non l'ostia consacrata che riceveva tutte le mattine alla santa comunione (2). Questi fenomeni peculiari, che a torto gli psicologi empiristi considerano come patologici e i credenti come miracolosi, non infirmano il valore dell'esperienza mistica e anzi, studiati dal punto di vista psicologico, ci aiutano a intuirne l'intimo e profondo significato. Per noi infatti che vediamo nel misticismo lo sviluppo d'una coscienza più vasta, verso cui tende l'umanità intera, riesce spiegabile come le manifestazioni di questa vita più elevata portino con sè una tensione nervosa e organica grandissima e come lo spirito, evolvendosi e affermandosi, riesca a imporre alla carne delle condizioni e degli stati singolari d'esistenza. In altre parole, noi consideriamo questi fenomeni psicologici che si riscontrano nei mistici, come una ribellione del sistema vascolare e nervoso normale contro le esigenze di un tenore di vita alla quale esso non si è ancora adattato. E così comprendiamo anche meglio il valore della purificazione, che è lo sforzo per adattarsi sempre più a queste nuove condizioni di vita.

La seconda grande teoria messa innanzi per spiegare il misticismo è quella " biologica „ che ha trovato nel Leuba (3) il suo principale sostenitore. Noi non abbiamo modo qui di esporre e criticare questa ben nota dottrina, la cui insufficienza è stata già messa in rilievo da molti psicologi (4). Noteremo soltanto col Casati, che il Leuba, nel sostenere la tesi biologica, cioè che le nostre credenze religiose sono governate dai nostri bisogni, " cade in quell'errore comune agli psicologi naturalisti, che consiste nel porre un'assoluta equivalenza fra le impressioni organiche e i nostri sentimenti, quasi avessero il medesimo contenuto; nel rimuovere dal centro alla periferia quel che già partecipa delle nostre attività e ha acquistato una fisionomia distinta, nel ridurre a determinati

(1) Cfr. Von Hugel: *The mystical Element of Religion:* Vol. I, pagg. 176-181-196-200.

(2) Cfr Gardner: *St. Catherine of Siena,* pagg. 12 e 48.

(3) Vedi appendice bibliografica.

(4) Valga per tutti: Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse.*

" elementi rudimentali ciò che è già elaborato dalla coscienza " e tinto e penetrato da ricordi, da emozioni e da mille sfu- " mature della nostra vita interiore.... La religiosità viene " così a perdere ogni carattere specifico e solo si differenzia " da altri atteggiamenti, per i mezzi che essa pone in opera " e cioè per le speciali rappresentazioni intellettuali che le " servono di ipotesi attiva esercitando una più o meno in- " tensa suggestione. Ma tali rappresentazioni, osserviamo noi, " implicano tuttavia una scelta. Lo stesso LEUBA non tarda a chie- " dersi: perchè dunque questi uomini si propongono un simile " ideale e non un altro ? e soggiunge tosto: ci si permetta di non " entrare in tale questione che ci condurrebbe lontano di " troppo „ (1). Ma ahimè ! è appunto tale questione che costituisce l'elemento più importante, il nucleo vitale del problema mistico !

Più profonda e a prima vista più soddisfacente, ci appare la terza teoria, quella del *subcosciente*, avanzata da vari psicologi e sostenuta con vero acume dal DELACROIX. Ma anche questa teoria, che noi non possiamo analizzare minutamente, urta contro una difficoltà insuperabile ; non vale cioè, secondo noi, a spiegarci le variazioni qualitative e soprattutto lo sviluppo teleologico dei fenomeni mistici che sfuggono per questo rispetto a qualsiasi determinismo (2).

Riassumendo, il metodo empirico oggettivo può essere utile nell' investigazione dei fatti, purchè non pretenda spiegarcene la natura o la causa. Queste potranno esserci rivelate solo col metodo soggettivo o intuitivo, che consiste nel mettersi dal punto di vista stesso dei mistici e cercare di cogliere ciò che vi ha di unico e incomparabile nella loro esperienza. Soltanto col porsi nella corrente medesima del misticismo e coll'appropriarsi quei procedimenti di sperimentazione inte-

(1) CASATI. *L'esperienza religiosa e il misticismo.*

(2) Il DELACROIX, nel suo notevole libro già citato, riconosce la coordinazione e il concatenamento logico degli stati mistici e ammette che essi abbiano un carattere di finalità; ma crede di poterlo spiegare sempre colla teoria del subcosciente. [v. l'ultima sezione dell'ultimo cap., che tratta appunto della « sistematizzazione dell'esperienza mistica »). Le sue argomentazioni non ci persuadono. Eppoi l' ipotesi del subcosciente è una spiegazione che ha bisogno di esser spiegata. Che cosa è mai infatti questo subcosciente in cui l'uomo trova ugualmente l'origine dei suoi istinti più bestiali e delle sue intuizioni più spirituali ?

riore adoperati dai mistici, noi possiamo determinare il significato e il valore di questo complesso fenomeno. È inutile discutere sulla possibilità o meno di una tale sperimentazione interiore: tutta la vita del mistico, come ben nota il Boutroux, è una serie di tali esperienze.

" Il problema generale consiste, data l'idea astratta di " certi sentimenti, di certi stati d'animo, nel realizzare nel- " l'anima questi sentimenti e questi stati d'animo. Mentre, " secondo l'opinione comune, noi disponiamo, in una certa " misura, delle nostre azioni, ma poco o punto dei nostri " sentimenti, e non possiamo, per esempio, amare a volontà, " il mistico, che apprezza le azioni solo in quanto traducono " un sentimento, cerca di suscitare in sè, coll'aiuto delle con- " dizioni morali e fisiche sulle quali abbiamo presa, i senti- " menti di cui si alimenta la vera vita dell'anima „ (1).

E quale è il sentimento fondamentale di cui si nutre l'anima del mistico? Noi l'abbiamo già detto nel definire il misticismo: è l'amore di Dio. Il bisogno di adorare Iddio, di contemplare la divina realtà, di sentirne l'intima presenza, di unificarsi con Essa, costituisce l'essenza di ogni vero misticismo: e se noi vogliamo intenderlo, dobbiamo basare la nostra interpretazione, come osserva un recente studioso (2) su questo punto fondamentale, cioè sull'*intento* del mistico che vuole accostarsi e unirsi a Dio in un atto d'amore. Certo l'intento presuppone un'esperienza, quella prima rivelazione o visione dell'eterna realtà che costituisce il punto di partenza nella via mistica; esso è dovuto a una percezione, sia pur vaga, di Dio, presente nell'anima. Ma se l'esperienza determina il motivo, è evidente che questo motivo, a sua volta, reagisce sull'esperienza, e la sviluppa, la caratterizza, l'impronta tutta di sè.

L'intento, dunque, del mistico è di adorare Dio: ma per adorarlo, egli deve poterlo contemplare, deve potersi perdere in questa contemplazione fino ad esser assorbito nella Divina Realtà; e quindi i suoi sforzi saranno diretti a render più ampia, più duratura, quella rapida visione che prima gli rivelò il mondo trascendente. E poichè la rivelazione non è

(1) Boutroux. *Op. cit.*, pag. 16.
(2) Kocking. *Op. cit.*, pag. 39-40.

avvenuta alla mente, ma al cuore, il mistico non cerca di sviluppare l'intelletto, ma quel potere intuitivo di cui ora ha acquistato coscienza: il potere di percepire e di unirsi col mondo trascendentale. Il mistico cioè comprende che, al disopra della forma intellettiva del conoscere, ve n'è un'altra più vera e profonda, che viene dal sentimento e dall'azione. L'amore è visione, l'azione è rivelatrice della possanza dell'anima. *Tantum intelligitur Deus, quantum diligitur:* o con S. Francesco: *Tantum homo habet de scientia quantum operatur.* E così il mistico si mette all'opera per sviluppare e perfezionare questa intuizione della realtà trascendente, purificando la propria anima, liberandosi dalla folla contraddittoria delle immagini sensibili, ritraendo la propria mente dal mondo esteriore, e ponendosi sempre più in diretto contatto colla Divina Realtà. E che questo senso trascendentale, quest'organo della coscienza spirituale esista in noi tutti, almeno potenzialmente, io credo che gli psicologi debbano ammetterlo, perchè, come osservava giustamente il James, pochi sono quegli uomini che nella loro vita non hanno mai sperimentato un sentimento mistico, non hanno in certi momenti provato un senso di unione e di armonia profonda con tutte le cose, accompagnato da una pace e da una gioia ineffabili, e da un risveglio improvviso di una forza fino allora ignota, di bontà e di amore. Certo queste esperienze mistiche, se così possiamo chiamarle, che tutti noi abbiamo avuto, sono un " semplice lume „ in paragone di quelle dei grandi mistici, ma stanno a provarci la realtà di questo senso trascendentale che è insito nella natura umana. E come esso possa svilupparsi e condurre l'anima alla meta a cui tende, all'unione coll'Essere Supremo, noi lo abbiamo visto parlando della via mistica e dei suoi vari stadi.

Ed ora possiamo domandarci: quali sono le caratteristiche essenziali del misticismo? Il James, nella sua classica opera (1), ne ha indicato quattro: la *noeticità*, la *passività*, la *transitorietà*, e l'*ineffabilità*: ma se l'analisi da noi fatta dell'esperienza mistica è giusta, evidentemente i caratteri

(1) James. *The Varieties of Religious Experience*, pag. 380.

indicati dallo psicologo americano non sono del tutto soddisfacenti e debbono essere modificati e completati.

Noetica l'esperienza mistica lo è certo, ma si tratta di una qualità conoscitiva tutta speciale, che non dobbiamo confondere con la conoscenza ordinaria È manifestazione di quel senso trascendentale che si rivela normalmente come fede nel valore della vita ed estaticamente come percezione dell' Essere eterno e infinito ; è " luce intellettual piena d'amore „ che trascende ogni nostra concezione.

Il dire poi " *passiva* „ l'esperienza mistica, a noi sembra inesatto. La passività è sempre apparente, anche negli stati d'estasi e di rapimento, quando l'anima si abbandona tutta e si lascia pervadere e compenetrare dalla divina Realtà. La cessazione della vita e dell'energia dell'anima, nei periodi di speciale unione con Dio, o di grande progresso spirituale, è, come nota benissimo il Von Hugel, illusoria ; anzi questa impressione di riposo, di passività, così forte in quei momenti, " deriva senza dubbio dalla straordinaria quantità di energia " attuata, un'energia che penetra per ogni poro e fibra dell' anima e vi trova la sua espressione. L' intera creatura " morale e spirituale si espande e si riposa, sì, ma questo " riposo è prodotto da Azione, non percepita perchè così " rapida, così vicina, così piena : o piuttosto da una trama " di singoli atti mentali, emozionali, volitivi, così finemente " intessuti, così eccezionalmente stimolanti ed espressivi delle " più profonde aspirazioni dell'anima, che non sono percepiti " come singoli atti e anzi la lor medesima presenza collettiva, " può rimanere ignorata dall'anima stesssa „(1). Nè si deve credere che l'azione divina, la " grazia „ a cui il mistico sempre si riferisce, tenda a soppiantare e a distruggere l'attività dell'anima ; essa anzi stimola, accresce e informa l'azione umana, senza mai limitarla o soffocarla. Così il misticismo è sempre attivo ; e i più grandi mistici, prima e dopo aver raggiunto la vita unitiva, hanno dimostrato colle azioni la perfezione spirituale raggiunta, e sono stati o grandi pensatori come S. Agostino, S. Bonaventura e S. Tommaso, o grandi riformatori sociali e religiosi come S. Francesco, S. Caterina, S. Teresa.

(1) Von Hugel. *Op. cit.*, vol. II, pag. 132.

Il carattere di *transitorietà* che il James attribuisce agli stati mistici, deve esser ricondotto, secondo noi, ad una legge più generale: quella del ritmo o degli stati alternanti. È questo un punto che merita d'esser chiarito, perchè serve ad illuminarci sul valore dell'esperienza mistica. Il mistico, sviluppando il suo senso trascendentale, sollevandosi a una coscienza superiore, non rinunzia alla coscienza ordinaria; anche quando egli ha raggiunto la visione di Dio, e si è unificato colla divina Realtà, rimane uomo e continua a vivere sulla terra, quasi sempre prendendo parte attiva alla vita degli altri uomini. La conoscenza del mondo spirituale si accompagna in lui con la conoscenza del mondo terreno: o meglio si alterna. Già abbiam visto come nella sua lunga e dolorosa evoluzione, il mistico abbia delle oscillazioni tra stati di piacere e stati di dolore: tra momenti di elevazione e momenti di sconforto: oscillazioni dovute in gran parte, poichè l'anima sua non si è ancora purificata e unificata, a cause psicologiche e nervose. Nello stadio dell' illuminazione, poi, periodi di estasi, di rapimento, che sono sempre transitori, si alternano con periodi di condizione normale, in cui l'anima, mossa dalla brama ardentissima di godere di nuovo della gioia ineffabile della visione divina, continua a combattere e a purificarsi. Quando infine il mistico ha rinunciato completamente alla propria individualità ha raggiunto la meta, la vita unitiva, queste alternazioni tra stati dolorosi e piacevoli cessano, come cessano, quasi sempre le estasi e le visioni: l'anima gode di una pace serena e attiva e non è più esposta a tempeste di dubbio e di sconforto. Ma non si deve credere che il mistico sia sempre e continuamente assorto in Dio, e dimentico della terra; non potrebbe esserlo, volendolo, perchè il suo corpo fisico ha limitazioni e bisogni tutti terreni; e non lo desidera, perchè l'amore di Dio porta con sè l' amore delle creature di Dio e il desiderio quindi di aiutarle. Il mistico ha raggiunto uno stato spirituale che gli permette di vivere, in un certo senso, una doppia vita: gli permette cioè di porsi in contatto diretto, per mezzo della Preghiera, con la Realtà suprema colla quale egli consapevolmente si è identificato; e gli permette di vivere in mezzo agli uomini e di agire come loro, anzi con più intensa energia e certezza. Queste due vite formano naturalmente un'unica grande vita in cui

si alternano due diverse (e per il mistico identiche) conoscenze; di Dio e delle creature di Dio, dell'universo nel suo centro e nella sua periferia. Per questo, al mistico, Dio si presenta in una duplice forma, come Uno e come Tutto, come Vita che è mutamento e divenire, e come Essere che è pace e riposo. La transitorietà quindi dell'esperienza mistica nella sua forma meno perfetta, è l'oscillazione tra stati di estasi e stati di coscienza normale; e nella forma più alta dell'esperienza, è la capacità del mistico di scorgere il duplice aspetto del divino, e la necessità, determinata dalla sua unione con esso, di manifestare nella sua vita, alternandole, le due forme della vita suprema.

Infine l'*ineffabilità* della esperienza mistica, deve esser intesa con molta discriminazione. Certo lo stato mistico, come tutti gli stati dell'anima è incomunicabile: l'estasi e la contemplazione non possono essere espresse a parole e il tentativo di descriverle non riuscirà mai a darci altro che una pallida idea della ricchezza e della profondità dell'esperienza: l'unione dell'anima con Dio, è un mistero che nessun linguaggio potrà mai rivelarci.

Però, poichè per noi il misticismo non è uno stato d'animo o un sentimento, o un'estasi, ma un'evoluzione organica dello spirito umano, noi crediamo che l'esperienza mistica possa esser descritta a parole, le quali naturalmente avranno un valore e un significato diverso, a seconda delle persone che le ascoltano. Come il linguaggio filosofico e scientifico non ha senso per un profano e non rende a lui alcuna idea dell'attività del pensiero che lo ha creato, e degli stati d'animo che hanno accompagnato questa creazione, così il linguaggio mistico, per lo scettico e il materialista, sarà un puro vaneggiamento di fantasia malata. Invece chi ha affinità spirituale coi mistici, leggendo le loro descrizioni del progressivo perfezionamento dell'anima nel suo cammino verso Dio, sente risvegliarsi in sè nuove energie e scorge nuovi e più vasti orizzonti e una commozione profonda l'invade: per lui l'esperienza mistica non è ineffabile.

Riguardo poi all'ineffabilità degli stati mistici, dobbiamo fare un'osservazione, per noi della massima importanza: ed è questa, che se il mistico chiama ineffabile la sua esperienza non ne segue che sia necessariamente ineffabile anche l'og-

getto, il contenuto dell' esperienza. È questa una distinzione che i filosofi hanno sempre trascurato nella loro critica del misticismo. Essi dicono: il mistico si propone di risolvere il problema della vita, di scoprire la verità: ma non riesce nel suo intento perchè non sa definirci in alcun modo, se non negativamente, la verità che proclama d'aver raggiunto. Ora il mistico come abbiam visto, non si propone affatto di scoprire il vero e di darcene una descrizione intellettuale: il suo scopo è di fare, di attuare in sè coll' amore, quella verità che nessuna speculazione o definizione potrà mai rivelarci. E così quando egli afferma che la sua esperienza di Dio è una, immediata, ineffabile, non per questo Dio deve essere uno, immediato, ineffabile; un Essere del tutto separato da ogni realtà concreta. Questo è un confondere l' esperienza mistica colla sua dottrina: perchè la parola *ineffabile* come ce lo dimostrano gli sforzi continui dei mistici di coniare nuove espressioni per manifestare la ricchezza e profondità delle loro esperienze, indica solo una difficoltà psicologica e non una dottrina metafisica (1).

Riassumendo, noi crediamo che le caratteristiche fondamentali del misticismo possano raccogliersi nelle tre seguenti:

1) Il misticismo è pratico, non teoretico; è una attività trascendentale che mira al raggiungimento dell' Essere eterno ed immutabile.

2) Questa Realtà è per il mistico non un oggetto di conoscenza, ma un un oggetto di amore, è l' Essere, uno e molteplice, che si rivela solo al cuore illuminato dalla sua luce divina.

3) L' unione con questo Essere supremo, raggiunta per mezzo di un lungo processo psicologico, è uno stato definitivo che rappresenta una trasformazione e sublimazione del carattere e l'affermazione di una forma nuova e infinitamente più alta di conoscenza e di coscienza, latente in tutti gli uomini.

Inteso così il misticismo assume un valore universale: e

(1) Vedi in proposito HOCKING. *Op. cit.*, pag. 44.

non sarebbe difficile dimostrare che ogni vera religione e ogni vera filosofia, devono esser mistiche nella loro essenza: perchè l'una deve insegnare all'uomo praticamente il modo di attuare tutto sè stesso, e l'altra deve indicargli le leggi fondamentali della sua attuazione. Ma qui si uscirebbe del campo della psicologia, per entrare in quello della metafisica del misticismo — e dobbiamo arrestarci.

Ci sia permesso però di chiudere questo breve studio colle parole che il Boutroux poneva alla fine della sua conferenza sul misticismo: " Se queste considerazioni hanno qual- " che fondamento, ci sembra che uno studio ampio e completo " del misticismo, non offra solo un interesse di curiosità an- " che scientifica, ma interessi direttamente la vita e il de- " stino degli individui e dell'umanità „ (1).

Guido Ferrando.

(1) Boutroux, *op. cit.*

NOTE E COMMENTI

PROPOSTE E RISPOSTE

È venuto il momento di riprendere la periodica " conversazione „ coi lettori di *Psiche* e lo faccio tanto più volentieri in quanto posso annunciare che il proposito da noi espresso nel primo numero — quello di *creare uno stretto contatto ed un vivo, cordiale affiatamento fra il pubblico e la rivista* — continua ad attuarsi in modo assai promettente.

Infatti sono sempre numerosi i lettori i quali, per iscritto o a voce, direttamente o indirettamente, manifestano il loro interesse e la loro simpatia per la nostra pubblicazione.

Devo notare però — anche a costo di sembrare troppo esigente — che il modo in cui questo interesse si è manifestato non mi soddisfa ancora pienamente. Esso si è palesato soprattutto con lodi, approvazioni, incoraggiamenti piuttosto generici; ora, mentre li apprezzo e sono sinceramente grato a chi li ha dati, preferirei che l'interesse risvegliato da *Psiche* si manifestasse anche in modo più *attivo* e *concreto*. Critiche sincere e spassionate, domande di spiegazioni o di informazioni, segnalazioni di lacune o di inesattezze, proposte pratiche, comunicazioni di fatti e documenti (1): ecco vari modi in cui i lettori potranno ad un tempo incoraggiare validamente la nostra impresa e cooperare al progresso degli studi psicologici al quale questa impresa è consacrata.

Son lieto però di poter dire che alcuni lettori hanno già cominciato a far ciò spontaneamente. Abbastanza numerose sono state le richieste di informazioni bibliografiche, che abbiamo cercato di soddisfare il meglio possibile. Non sono poi

(1) Queste comunicazioni saranno sempre *particolarmente gradite*.

mancati del tutto appunti e proposte degni di considerazione. Ad esempio un amico ed abbonato tedesco ci ha avvertito, già parecchio tempo fa, che nella lista dei temi da svolgere non figurava la " psicologia del linguaggio „, tema certo assai importante ed opportuno, e fin dal secondo numero abbiamo riparato alla omissione. Lo stesso amico aveva proposto pure come tema la " psicologia della scienza „, ma non ho creduto di annunciarlo, poichè esso, a mio parere, è un poco ambiguo e si presta a discussione. Se infatti si vuol fare l'analisi del " punto di vista scientifico „, dell' " attitudine della scienza di fronte alla realtà „, bisogna riconoscere che ciò non è più *psicologia,* bensì *filosofia* della scienza — per non cadere nello " psicologismo „ tanto rimproverato dai filosofi. Se invece si vuol fare la psicologia dell'attività, della scoperta, dell'errore scientifico, è più esatto parlare di " psicologia dello scienziato „. E di questa, senza dedicarvi un numero speciale, avremo più volte occasione di parlare. Lo ha già fatto il Renda nel suo acuto studio su *Gli errori dello psicologo*; dovrò farlo probabilmente io nel prossimo numero, che sarà dedicato alla *psicologia giudiziaria*, trattando la questione delle perizie psichiatriche.

Una proposta veramente ottima è stata fatta poi da un abbonato piemontese: quella di istituire una rubrica in cui venga chiarita la *terminologia psicologica.* Basta pensare ai molteplici ed " elastici „ significati dei più importanti termini psicologici, come " sentimento „, " emozione „, " intuizione „, " coscienza „, personalità „, " immaginazione „, ecc., all'uso indiscriminato che ne vien fatto generalmente, agli innumerevoli errori, confusioni e malintesi che ne derivano, per vedere senz'altro l'opportunità della proposta.

L'egregio abbonato però non si è forse reso ben conto quale somma di lavoro e quanto spazio richieda una seria attuazione della cosa. La semplice *definizione* dei termini non servirebbe a molto e si trova in ogni ampio dizionario o enciclopedia. Per far opera veramente proficua bisognerebbe cominciare dall'etimologia della parola; esaminare, sia pur sommariamente, i sensi attribuiti ad essa dai principali autori; farne

una critica; enumerare e discutere i sinonimi; infine concludere proponendo il significato o i significati che sembrino più propri ed opportuni.

A parte la fatica — alla quale, se non trovassi collaboratori adatti e volenterosi, mi sobbarcherei volentieri, tanto sono persuaso della opportunità della cosa — resta il grave ostacolo della mancanza di spazio. In ogni fascicolo è stato superato notevolmente il numero di pagine promesso e ciò malgrado abbiamo dovuto sacrificare o limitare varie rubriche. Per svolgere ampiamente il nostro programma occorrerebbero spesso fascicoli di doppia mole; se il favore del pubblico ci assisterà, speriamo di poterne fare in seguito!

Intanto la proposta della *terminologia psicologica* è troppo simpatica per esser lasciata cadere senz'altro. Qualora non potesse venir attuata in *Psiche* ci auguriamo che lo sia altrove. Se qualche studioso serio ed attivo volesse accingersi all'opera renderebbe un prezioso servizio alla coltura psicologica. E, qualora questo studioso lo credesse opportuno, sarei lieto di mettermi d'accordo con lui per una eventuale cooperazione.

A mia volta avrei parecchie iniziative e "piani di lavoro" da proporre. Lo farò in seguito, colla speranza che intanto i cultori della psicologia diventino sempre più numerosi e più affiatati fra loro, in modo che le proposte abbiano maggiore probabilità di attuazione.

Sconfinato è il campo della psicologia, abbondanti e preziose sono le messi, ma ancora pochi i buoni lavoratori. Avanti o giovani!

GLI STUDI RELIGIOSI IN ITALIA

Il mettere a nudo senza riguardo o riserva le gravi lacune che esistono nella cultura del proprio paese non è certo opera gradevole e simpatica; ma essa può riuscire assai utile, purchè non si limiti ad essere una sterile critica ed una vana denigrazione, ma sia intesa a scuotere gli animi ed a favorire l'applicazione dei possibili rimedi.

Appunto con quest'ultimo scopo intraprendo un breve

esame delle poco liete condizioni degli studi religiosi in Italia.

Quando nel 1872 furono abolite, per deficienza di studenti, le facoltà di teologia nelle nostre Università, veniva assai opportunamente proposto — in un articolo della stessa legge che stabiliva la soppressione — che le discipline di quella facoltà, le quali presentavano un interesse generale di cultura storica, filologica e filosofica, venissero insegnate nelle facoltà di lettere e filosofia.

Purtroppo questa ottima proposta rimase, si può dire, lettera morta (1). La ragione è ovvia. Appunto in quell'epoca cominciava ad affermarsi la tendenza positivistica e materialistica, la quale ha poi dominato a lungo, fino a pochi anni fa, nella cultura italiana. Non è ora il caso di fare un esame critico del valore di quella tendenza; osserverò soltanto che, mentre il *metodo positivo* è stato indubbiamente prezioso per il progresso scientifico, la pseudo-filosofia materialistica (*con la quale quel metodo è stato ed è ancora troppo spesso associato e confuso*) è stata nefasta per tutte le discipline dello spirito e in modo particolare per gli studi religiosi. L'idea della religione che avevano " le menti più moderne ed illuminate „ era addirittura grottesca: le idealità religiose più alte erano messe in un fascio con le più volgari superstizioni; tutti i mistici venivano ritenuti degli esaltati o dei degenerati; la fede in una Intelligenza superiore era considerata come un " residuo atavico „, o come un puntello per le menti deboli (2).

In quei frangenti chi avrebbe potuto osare di proporre il ristabilimento degli studi religiosi nelle Università? L'epi-

(1) Tutto quello che fu fatto è stata l'istituzione di *due* cattedre di storia delle religioni: una a Roma e l'altra a Napoli. Per colmo di sfortuna anche queste due cattedre, per una serie di ragioni che sarebbe troppo lungo esaminare, non riuscirono mai ad essere centri vivi di cultura religiosa. Infine una di esse, quella di Napoli, dopo la rinunzia del suo titolare RAFFAELE MARIANO è stata lasciata vacante!

(2) Fatti consimili si svolsero nello stesso periodo, sotto forme più o meno diverse, anche nelle altre nazioni; anzi non credo che in Italia si sia giunti alle enormità che furono dette e fatte in Francia. Citerò a questo proposito — anche perchè serve a caratterizzare in modo delizioso la mentalità di cui sto parlando — la dichiarazione di un deputato francese (presidente,

teto più gentile che gli sarebbe stato scagliato contro è quello di " clericale „ !

Negli ultimi quindici anni però le cose sono molto cambiate e si può anzi dire che da qualche tempo non spiri buon vento per i materialisti. La critica della scienza ha distrutto crudelmente le loro illusioni sull' " obbiettività „ assoluta del sapere scientifico; la fisica moderna ha fatto sparire davanti ai loro occhi attoniti la materia, che essi ritenevano sì *solida*, e li ha immersi in un oceano di energia, nel quale annaspano storditi. Appena cominciano a riaversi, la psicologia fa loro venir le vertigini riducendo impertinentemente tutti i loro " fatti esterni „ a " fatti psichici, „ le loro " constatazioni „ a " sensazioni „, le loro " quantità „ a " qualità „. Ma non basta: i fenomeni supernormali finiscono di disorientarli, facendo balenare la possibilità della sopravvivenza di quella psiche che essi credevano aver dimostrato esser una " secrezione del cervello „. E intanto i filosofi riaffermano con maggior vigore la supremazia dell' Idea e i mistici elevano un inno al rinnovellato trionfo dello spirito. (Vero è che agli orecchi ben foderati di molti materialisti " tutto quel chiasso „ non è ancor giunto ed essi, come l' " asin bigio „ del Carducci, seguitano a brucare seri e lenti i loro cardi rossi e turchini...)

Ma torniamo agli studi religiosi. Si può dire che fin verso la fine del secolo scorso essi non cominciarono a far parte della cultura italiana.

I tentativi isolati di qualche raro studioso, come il Chiappelli, furono accolti con indifferenza o ostilità e non ebbero seguito.

Intorno al 1900 le cose cambiarono rapidamente, per una serie di cause: in generale le stesse le quali provocarono la vivace rinascita idealistica che ora è in pieno rigoglio.

Speciale importanza ebbe poi il movimento modernista. Qualsiasi giudizio si voglia dare sul valore religioso, filoso-

si noti bene, di una « Associazione di liberi pensatori »), dichiarazione che si trova, insieme ad altre amenità, nella sua risposta all' inchiesta del « Coenobium »: « Je suis tellement convaincu de l'absurdité des Religions que je dois me faire violence pour ne pas déclarer cérébralement malades ceux qui croient à un Dieu créateur, à une Providence et à l' immortalité de l'âme » (*Almanacco del Coenobium pel 1912*, p. 249).

fico e sociale di quel movimento, sta il fatto che esso contribuì potentemente a ravvivare fra gli italiani l'interesse e la simpatia per gli studi religiosi. Moltissime persone, le quali credevano " sorpassate „ le religioni, si accorsero con meraviglia che queste davano prova di nuovo vigore, che numerosi spiriti colti e moderni avevano un'intensa vita religiosa o che aspiravano ad essa; che i problemi religiosi ed i " casi di coscienza „ creavano ancora aspre lotte e tragici conflitti in molte nobili anime.

Così nei primi anni del nuovo secolo avvenne un vero rivolgimento nell'opinione pubblica italiana. Parecchie riviste d'avanguardia cominciarono, da punti di vista diversi e talvolta anche opposti, a deplorare l'abbandono degli studi religiosi ed a render conto di quanto si faceva all'estero in questo campo. Cominciarono *La Nuova Parola* ed il *Leonardo*; continuarono — per quanto poterono nella loro vita effimera ed agitata — le riviste moderniste *Studi Religiosi, Nova et Vetera, Il Rinnovamento, La Rivista storico-critica delle scienze teologiche*; lo fanno tutt'ora il *Coenobium*, con particolare ricchezza d'informazioni, e la *Cultura Contemporanea*. Contemporaneamente un piccolo gruppo di valenti studiosi, quasi tutti orientalisti — quali il Kerbaker, il Puini, il Formichi, il Pavolini, il Belloni-Filippi, il De Lorenzo, il Costa — cominciarono a rivelare al pubblico colto i tesori di esperienza e di dottrina accumulati nell'Oriente, e soprattutto nell'India, in millenni di vita religiosa.

Accennerò infine a qualche tentativo privato di istituire dei corsi di cultura religiosa: la " Scuola superiore di religione „ che tenne per qualche anno il Semeria a Genova; le " Letture Fogazzaro „ cominciate e subito interrotte a Torino; infine i corsi che alla Biblioteca Filosofica di Firenze sono stati tenuti sulle filosofie e religioni dell'India, della Persia, della Cina, sulla religione ebraica e quelli che vi si stanno svolgendo sui movimenti religiosi in Italia (1).

(1) Una esposizione assai ampia e ben documentata di tutti questi fatti (alla quale io pure ho attinto nel preparare questa *Nota*) si trova nella pregevole opera di A. Della Torre: *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, pubblicata in appendice alla traduzione italiana dell'*Orpheus* di S. Reinach (Palermo, Sandron, 1912).

Senza addentrarmi in particolari apprezzamenti, noterò che questa fioritura di studi religiosi offre bensì buone speranze per il futuro, ma è ancora assai inferiore per qualità e quantità a quello che è stato fatto in altre nazioni ed anche a quello che potrebbero fare gli stessi studiosi italiani. Il movimento è stato finora troppo saltuario, disordinato e disperso. Lo stesso tumulto di passioni e di polemiche suscitato dal movimento modernista, se valse — come ho già detto — a scuotere l'indifferenza precedente, non è stato favorevole agli studi pazienti e rigorosi e alle valutazioni meditate e serene.

Ora, mentre quel tumulto si è — almeno alla superficie — sedato e mentre d'altra parte perdura vivo l'interesse, sarebbe un momento particolarmente opportuno per dare un vigoroso impulso agli studi religiosi.

Il mezzo più efficace e naturale per raggiungere l'intento sarebbe senza dubbio l'istituzione di cattedre universitarie. So bene che vi possono essere degli ottimi movimenti di cultura all'infuori delle Università, non ignoro il pericolo sempre presente dell'" accademismo „, ma mi sembra indiscutibile che l'insegnamento universitario, con tutto il suo seguito naturale di pubblicazioni, di arricchimento delle biblioteche, ecc., potrebbe far molto per intensificare, disciplinare e coordinare gli studi religiosi. Secondo me però l'insegnamento non dovrebbe essere ristretto — come è stato proposto recentemente — alla " storia delle religioni „.

Anzitutto le discipline storiche corrono più delle altre il pericolo di inaridirsi in una pedantesca erudizione, di costituire uno sterile accumulo di fatti, non vivificati dalla comprensione del loro significato e valore spirituali. D'altra parte i fenomeni religiosi sono di tal natura che, per essere compresi ed interpretati in modo non del tutto esteriore e superficiale, richiedono necessariamente un esame preventivo accurato ed intelligente dell'intima essenza e delle varie manifestazioni del " fenomeno religioso „ : in altre parole non si può, a mio parere, trattare in modo vivo e fecondo la *storia delle religioni* senza essersi prima occupati della *filosofia* e della *psicologia della religione.*

Se quindi si istituissero delle cattedre, esse dovrebbero, secondo me, comprendere tutte e tre le discipline ora enu-

merate, ad esempio sotto il nome di ***scienza delle religioni*** (1).

Non è il caso però di farsi illusioni. Dato lo stato attuale degli ordinamenti universitari non sarà certo facile ottenere l'istituzione di tali cattedre (2). Del resto il modo più opportuno ed elevato per raggiungere lo scopo è quello di lavorare intanto il più e il meglio possibile al progresso degli studi religiosi. Quando questi avranno acquistato maggiore dignità ed importanza, quando gli studiosi si saranno conquistati con le loro opere grande autorità e prestigio — anche le cattedre non potranno più esser negate.

Intanto vi sono varî altri mezzi efficaci per coordinare ed intensificare questi studi: la creazione di una rivista dedicata esclusivamente ad essi; la fondazione di una società che riunisca periodicamente i loro cultori, che organizzi e incoraggi opere collettive, traduzioni, ecc., che favorisca relazioni feconde con gli studiosi di altre nazioni; tutti quei mezzi insomma di cui si servono gli studiosi delle discipline già fiorenti e prosperose.

Da parte nostra, col presente fascicolo di psicologia e filosofia religiosa, abbiamo voluto portare un piccolo contributo a quest'opera e rivolgere parole di simpatia e di incoraggiamento a coloro che si dedicano con fervore a far progredire anche in Italia degli studi i quali, oltre alla loro importanza generale di cultura, hanno un diretto e particolare valore spirituale.

ROBERTO ASSAGIOLI.

(1) Contro tale denominazione si potrebbe, a rigore, osservare che la filosofia della religione, in quanto *filosofia*, non può rientrare in una *scienza*; ma in questo caso la parola *scienza* viene evidentemente usata nel suo senso antico, più largo e generale, sinonimo di *disciplina*.

(2) Quando avverrà l'auspicata riforma universitaria? Certo un riordinamento profondo degli studi superiori è cosa assai difficile e complessa, soprattutto per l'antinomia fra le esigenze della pura cultura e quelle pratiche e professionali, ma se non si potrà raggiungere l'ideale della *Facultas philosophica* propugnata con tanto calore dal FORMICHI, anche alcune riforme parziali ben fatte — come ad esempio la revisione delle « materie fondamentali » — basterebbero a colmare certe lacune deplorevoli ed a soddisfare un poco meglio le nuove esigenze della cultura.

BIBLIOGRAFIE PSICOLOGICHE

V. — PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Questo breve saggio di bibliografia ragionata, che offriamo qui senza alcuna pretesa, comprende solo opere di psicologia religiosa. Ne sono quindi escluse le opere di storia della religione e di scienza e filosofia della religione, molte delle quali, però (come quelle notissime del FRAZER, del ROHDE, del TIELE, del REINACH, del FEUERBACH, del CAIRD, del SIEBECK, del LADD) contengono dati preziosi per la psicologia della religione. Abbiamo poi escluso di proposito le opere che trattano il misticismo orientale, il quale attende ancora di esser studiato seriamente.

1. *American Journal of Religious Psychology and Education.* Edito da G. STANLEY HALL. Worcester (Massachussets).

   Questa rivista che esce irregolarmente (il 1° Num. apparve nel Maggio 1904) contiene notevoli articoli di valorosi psicologi quali il LEUBA il PRATT, lo STARBUCK, ecc.

2. AMES (E. S.). — *The psychology of Religious Experience.* London, Constable, 1910.

   La concezione della esperienza religiosa viene basata sull'ipotesi che la religione sia identica alla coscienza sociale: e quindi l'A. sostiene la teoria che il criterio psicologico della religione di un uomo è il grado e l'ampiezza della sua coscienza sociale.

3. BOIS (H.). — *La valeur de l'expérience religieuse.* Paris, Nourry, 1908.

   È una difesa dell'esperienza religiosa che per il B. ha un valore tanto certo quanto l'esperienza scientifica.

(4). BOUTROUX (E.). — *La Psychologie du Mysticisme.* « La Revue Bleue », 15 Mars 1902.

   Breve, ma importante conferenza in cui il B. riassume le varie fasi dell'evoluzione mistica, e indica le linee generali di una psicologia soggettiva e oggettiva del misticismo il cui studio, secondo lui, può interessare direttamente il destino dell'umanità intera.

(5). BUCKHAM (G. W.). — *The return to the Truth in Mysticism.* « The Monist », January 1908.

Il B. sostiene che non possiamo fare a meno del vero misticismo, perchè esso solo ci rivela il significato profondo della natura, ci fa comprendere l'umanità e ci apre la via a una diretta e intima comunione con Dio.

(6). CARUS (P.). — *Mysticism.* « The Monist », January, 1908.

Il C. sostiene che il misticismo, in quanto è in antagonismo colla scienza, non può aver valore se non come surrogato della verità, e può esser utile per quelli che sono incapaci di pensare la verità con esattezza scientifica. L'articolo contiene un riassunto della *Theologia Germanica* e una traduzione di molti brani del *Cherubinischer Wandersmann* di ANGELO SILESIO.

(7). CASATI (A.). — *L'esperienza religiosa e il misticismo.* « Il Rinnovamento », Fasc. I, 1908.

Notevole articolo, il primo di una serie non più continuata, in cui il C. esamina il contributo della scuola americana allo studio della esperienza religiosa, ed espone e critica le teorie del RIBOT e della scuola medicale, l'interpretazione biologica del LEUBA, contrapponendo al metodo naturalistico il metodo intuitivo inaugurato dal BOUTROUX. Ricca e preziosa la bibliografia.

8. CHANDLER (A.). — *Ara Cœli. An Essay in Mystical Theology.* London, Methuen, 1908.

Il C. considera il misticismo come la religione dell'esperienza; la teologia mistica spiega i processi in cui questa religione consiste, e le leggi del suo sviluppo.

(9). COE (G. A.). — *The Sources of the Mystical Revelation.* « Hibbert Journal », January 1908.

Questo articolo tende a dimostrare che la rivelazione mistica può esser ricondotta alle condizioni formali, psicologiche e fisiologiche del mistico: è prodotto cioè di autosuggestione, non è infusa. Ogni vera religione è mistica perchè rende reale a noi ciò che non percepiamo: è produzione della nostra volontà. Resta però il problema se questa volontà è tutta e semplicemente nostra.

10. CRESPI (A.). — *Le vie della fede.* Libreria Editrice Romana, 1908.

Conversione di un'anima dal positivismo al cristianesimo, che può interessare come studio di una esperienza religiosa personale.

(11). — — *La filosofia del misticismo.* « Coenobium », Dicembre 1909.

È uno studio piuttosto confuso sul misticismo che viene considerato nel suo aspetto psicologico, nei suoi momenti di sviluppo, nelle sue va-

rietà e in rapporto con la filosofia e con la morale. Il C. segue il VON HUGEL e si basa sulla sua grande opera per dimostrare il valore e l'importanza del misticismo.

12. CUTTEN (G. B.). — *The Psychological Phaenomena of Christianity.* London, Scribner, 1909.

Ampio studio inteso a darci una visione completa dei fenomeni, normali e anormali, del Cristianesimo, raccogliendo e riassumendo quanto è stato scritto sulla religione cristiana dal punto di vista psicologico. Il C., che segue il LADD, il JAMES e lo STRABUCK, non reca alcun nuovo contributo all'argomento, ma lo tratta con sufficiente chiarezza e imparzialità.

13. DELACROIX (H.). — *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle.* Paris, Alcan, 1900.

Studia il grande movimento mistico iniziato in Germania da MEISTER ECKHART e continuato da TAULER e SUSO.

14. — — *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.* Paris, Alcan, 1908.

Uno dei lavori più importanti sulla psicologia del misticismo, indispensabile allo studioso. Contiene un analisi dettagliata di S. TERESA Madame GUYON e SUSO e un lungo studio sullo sviluppo degli stati mistici e sull'esperienza mistica, che il D. tenta spiegare colla teoria del subcosciente.

(15). DORNER (A.). — *Über die Begrenzung der psychologischen Methode der Religionsforschung* « Zeitschrift für Religionspsychologie », Band I. Heft 5, 1908.

La psicologia non può spiegarci il fenomeno religioso perchè la religione non può ridursi a semplice processo psicologico. Però come « fisica dell'anima » la psicologia può aiutarci a comprendere la vita soggettiva della religione.

16. FRANCK A. — *La philosophie Mystique en France à la fin du XVIII^e siècle.* Paris, Baillière, 1866.

È uno studio su SAINT MARTIN e il suo maestro MARTINEZ PASQUALIS. Il 1° capitolo tratta del misticismo in generale, che il F. distingue nettamente dalla religione.

17. FLOURNOY (TH.). — *Les principes de la psychologie religieuse.* Paris, Schleicher, 1905.

Il F, basandosi sui lavori pubblicati sull'argomento, trova che la psicologia religiosa conduce all'affermazione di due principî: 1) l'esclusione del trascendente; 2) l'interpretazione biografica del fenomeno religioso.

18. Galloway (G.). — *The principles of religious development.* London, Macmillan and Co., 1909.

È una valutazione metafisica della religione sulla base di uno studio psicologico del suo sviluppo. Dei dieci capitoli che costituiscono il libro cinque sono dedicati alla psicologia della religione, che, dai suoi primi stadi in cui predomina il sentimento raggiunge gli stadi più alti in cui predomina la volontà. Interessante è l'analisi dell'interazione degli elementi psichici che tendono ad armonizzarsi nella forma più alta della religione: il misticismo.

(19). Giuliano (B.). — *Misticismo e pseudomisticismo.* « Coenobium », Maggio-Giugno, 1910.

Il G. sostiene in questo breve articolo che la vera religiosità mistica non è negazione della vita, nè costituisce un pericolo sociale: è la deformazione del misticismo che impoverisce e degrada l'anima umana. Il misticismo non è rinunzia, ma aumento della coscienza, spiritualizzazione dell'anima.

20. Godfernaux (A.). — *Le sentiment et la pensée.* Paris, Alcan, 1894.

Un intero capitolo è dedicato allo studio dell'estasi mistica in cui, secondo il G., scompare ogni elemento intellettuale e il sentimento occupa tutta la coscienza sotto la forma di uno stato affettivo che è espansione dell'essere fuori dei limiti individuali.

(21). — — *Sur la psychologie du Mysticisme.* « Revue Philosophique », Février 1902.

Combatte le conclusioni del Murisier e sostiene che l'aspetto psicologico proprio del sentimento religioso è dato dall'oscillazione costante del tono vitale, e che l'esperienza mistica è sovrabbondanza del sentimento religioso ordinario.

22. Görres (J). — *Die Christliche Mystik.* 1836-1842.

Opera che ha avuto una grande influenza: in essa il misticismo è inteso in senso molto ampio e improprio, tanto da comprendere molti elementi e fenomeni superstiziosi. Il G. distingue il misticismo in *diabolico, naturale* e *divino.*

23. Grasserie (de la) (R.). — *De la psychologie des religions.* Paris, Alcan, 1899.

Quest'opera studia le religioni dal punto di vista soggettivo, come creazioni dello spirito, e tende a ricercarne l'unità sotto le diversità apparenti. La 1ª parte tratta della genesi ed evoluzione delle religioni; la 2ª è un'applicazione delle leggi psicologiche ai fatti religiosi; la 3ª esamina i veri moventi delle religioni.

24. Grassi Bertazzi (G.). — *La filosofia di Hugo da San Vittore.* Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1912.

La terza e più importante parte di questa vasta monografia, è dedicata alle dottrine psicologiche di Hugo da S. Vittore, e costituisce un notevole trattato di psicologia medievale fondamentalmente religiosa. Anche la seconda parte che si occupa del misticismo nel medioevo e nelle dottrine di Hugo, contiene un utile materiale per lo studioso di psicologia della religione.

25. Hébert (M.). — *La forme idéaliste du sentiment religieux.* Paris, Nourry, 1909.

In questo suo libro l'H. studia il sentimento religioso nella sua forma speciale di sentimento di perfezione, e ne illustra il duplice aspetto metafisico ed emotivo quale si è manifestato in due grandi anime: S. Agostino e S. Francesco di Sales.

26. — *Le Divin: expériences et hypothèses.* Paris, Alcan, 1907.

È uno studio brillante e suggestivo, ma non sempre convincente del sentimento religioso, che l'H. riduce in fondo al sentimento della perfezione, il quale ha la sua radice nella regione subcosciente della mente umana, ed è istintivo. Questo sentimento rappresenta l'istinto religioso purificato ed è necessario per la comprensione della realtà.

27. Hill (A.). — *Religion and modern psychology.* London, Rider, 1912.

La prima parte di questo libro studia le tendenze religiose presenti specie in rapporto alla credenza scientifica nella sopravvivenza dell'anima; e la seconda parte si occupa del misticismo che l'A. considera dal punto di vista del carattere morale dei mistici, i quali per questo rispetto non sono, secondo lui, tanto superiori agli altri quanto essi si credono.

(28). Hocking (W. E.). — *The Meaning of Mysticism as seen through its psychology.* « Mind », January, 1912.

Notevole articolo che ci offre una analisi profonda e suggestiva dell'« intento » del mistico e dell'alternanza fra i suoi stati di estasi e di coscienza normale.

29. Höffding (H.). — *Problème et methode de la psychologie de la Religion.* Rapports et Comptes-Rendus du VI^me^ Congrès International de Psychologie, publiés par E. Claparède. Genève, Kündig, 1910.

L'H. parte dal presupposto che la psicologia della religione faccia parte della psicologia generale, e sostiene che il metodo di ricerca deve esser duplice, storico e d'osservazione e che la religione va specialmente studiata nei momenti di crisi quando essa si stacca e si oppone alle altre

manifestazioni della vita spirituale. Alla comunicazione dell'H. segue una importante discussione.

30. Höffding (H.). — *The Philosophy of Religion*. Translated from the german by B. E. Meyer. London, Macmillan, 1906.

Quest'opera studia la filosofia della religione nel suo triplice aspetto: epistemologico, psicologico ed etico. Per l'H. il problema religioso è analogo ad altri problemi del pensiero e deve esser studiato coi metodi ordinari della psicologia.

31. Inge (W. R.). — *Christian Mysticism*. London, Murray, 1899.

Uno dei migliori studi sul misticismo cristiano. L'A. definisce il misticismo come « il tentativo per realizzare il Dio vivente nell'anima e nella natura o meglio il tentativo di realizzare, nel pensiero e nel sentimento, l'immanenza del temporale nell'eterno e dell'eterno nel temporale ».

32. — — *Faith and its psychology*. London, Duckworth, 1909.

Triplice è lo scopo di questo libro: cioè di mostrare, mediante un'analisi psicologica, 1) che la fede costituisce una manifestazione normale della natura umana; 2) che la fede richiede la *realtà* del suo oggetto, cioè Dio; 3) che quasi tutti gli errori della credenza religiosa, dipendono dall'arresto prematuro dello sviluppo della fede che viene assorbita da un'altra facoltà o schiacciata dall'autorità esteriore.

33. — — *Personal Idealism and Mysticism*. London, Longmans, 1907.

Scritto in difesa del misticismo contro l'idealismo dei pragmatisti, questo libro ci offre una lucida e profonda esposizione del misticismo cristiano e della filosofia dei neoplatonici

34. — — *Studies of English Mystics*. London, Murray, 1906.

Sono sei conferenze di cui la prima, che è anche la più importante, tratta della psicologia del misticismo inteso come amore di Dio. Le altre trattano di Giuliana di Norwich, di Hylton, di Law, e del misticismo di Wordsworth e di Browning.

35. James (W.). — *The Varieties of Religious Experience*. London, Macmillan, 1902.

Quest'opera oramai classica, tradotta in tutte le lingue, è troppo nota perchè vi sia bisogno di riassumerla. Essa consta di venti conferenze le quali, più che spiegare l'esperienza religiosa, la studiano in rapporto ai suoi effetti e ce ne offrono un analisi ricca e profonda. Diamo qui un elenco delle principali critiche e recensioni di questo importante studio:

Boutroux (E.). *L'experience religieuse selon W. James*. « Revue de Philos. », Jan. 1906. — Delacroix (H.). « Revue de Metaphysique et de Morale », 1903, T. XI, pp. 641-669. — Michelet (G.). *L'expérience religieuse d'après W. James*. « Revue des Clergé français », Jan. 1908

— Baudin (E.). « Revue Catholique des Eglises », Fev. 1906. — Noble (H. D.). « Revue des sciences philosophiques et théologiques ». N. 2, 1907. — Gentile (G.). « Critica » II, 6, 1904. — Norero (H.). *L'experience religieuse d'après W. James.* « Revue de l'Histoire des Religions », Juil-Aug. 1906.

36. Joly (H.). — *Psychologie des Saints.* Paris, Lecoffre, 1895.

Breve studio della psicologia della religione, quale essa è vissuta dai santi e dai mistici. Il libro è scritto dal punto di vista cattolico e l'analisi della natura dei santi non è molto profonda.

37. Jones (Rufus M.) — *Studies in Mystical Religion.* London, Macmillan, 1909.

Scritto da un punto di vista speciale, quello dei quaccheri. Contiene uno studio accurato degli « Amici di Dio ».

38. Kappstein (Th.). — *Psychologie der Frommigkeit.* Leipzig, Heinsius, 1908.

Questo studio della devozione religiosa non è troppo soddisfacente; il K. ignora il valore mistico della pietà nelle grandi anime religiose.

39. King (J.). — *A psychological theory of the origin of Religion.* Memoria letta nella « New-York Academy of Sciences », 26 Feb. 1906.

L'A. sostiene che psicologicamente la religione non può esser considerata come la manifestazione di uno speciale intuito, ma piuttosto come una costruzione di vari individui, dovuta a determinate condizioni sociali.

40. Lattes (E.). — *Il misticismo nelle tendenze individuali e nelle manifestazioni sociali.* Torino, Lattes, 1908.

Il Lattes intende il misticismo in un senso molto vasto come tendenza dal finito all'infinito e lo distingue dalla religione che è una forma particolare di misticismo. Oggi si manifestano altre due forme mistiche, che si possono raggruppare nel *socialismo* e nel *modernismo.* Parlando del mistico religioso dal punto di vista psicologico, il L. ne mette in rilievo la limitatezza nell'ideazione che è sempre soprannaturale, e confondendo insieme i grandi santi coi paranoici ed idioti religiosi, li considera tutti come malati di mente.

41. Lavrand (H.). — *Histérie et sainteté.* Paris, Bloud, 1911.

Breve studio, che condensa conclusioni già note e dimostra come la santità non sia una manifestazione isterica, ma rappresenti anzi uno stato psichico opposto all'isterismo.

42. Lehmann (E.). — *Mysticism in Heathendom and Christendom.* Transl. by G. Hunt. London, Luzac, 1910.

È uno studio puramente esteriore. I capitoli sul misticismo Cinese, Indiano e Persiano sono basati su sommari: quello sul misticismo greco

è superficiale e inaccettabile, e l'esame del misticismo cristiano (che occupa i due terzi del libro) è inteso a dimostrare che esso è contrario alla dottrina di Gesù, il quale non fu mistico e non insegnò la possibilità dell'unione con Dio!

(43). LEUBA (J.). — *A Study in the Psychology of Religious Phaenomena.* « American Journal of Psychology », April 1896.

È uno studio notevole della psicologia della conversione, in cui il L. subordina quasi completamente l'aspetto teologico della vita religiosa, al suo aspetto morale.

(44). — — *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens.* « Revue Philosophique », Juillet-Novembre 1902.

Studio notevole in cui il L. tenta ridurre il misticismo alla tesi biologica che le nostre credenze religiose sono governate dai nostri bisogni. Il L. distingue nel misticismo quattro tendenze: al godimento organico, all'acquietamento del pensiero; alla ricerca di un sostegno affettivo; all'unificazione dell'agire: tendenze che possono ricondursi a un bisogno organico.

(45). — — *Psychologie des phenomènes religieux.* Rapports et Comptes Rendus du VI^me^ Congrès International de Psychologie publiés par ÉD. CLAPARÈDE. Genève, Kündig, 1910.

La comunicazione è divisa in due parti: la 1ª studia la religione concepita come funzione biologica; la 2ª esamina i rapporti della religione colla scienza e la filosofia.

Segue alla comunicazione una lunga e interessante discussione.

(46). — — *The Field and the Problems of the Psychology of Religion.* « Amer. Journ. of Relig. Psychol. », November 1904.

Il L. sostiene giustamente che la psicologia religiosa, oltre allo studio dei motivi (impulsi, desideri, bisogni) e delle concezioni (dottrine, idee religiose, credenze) deve comprendere lo studio dei mezzi (culto e riti) e dell'efficacia e adeguatezza di questi.

(47). MARÉCHAL (J.). — *Science empirique et psychologie religieuse.* « Recherches de science religieuse », Janvier 1912.

È uno studio veramente notevole, inteso a dimostrare l'impossibilità di trattare la psicologia religiosa come una scienza empirica positiva. Il M. dopo aver messo in rilievo il valore limitato del metodo empirico in psicologia, ne mostra tutta l'insufficienza a spiegare il fatto mistico e critica felicemente le principali teorie degli psicologi empiristi (LEUBA e DELACROIX), per concludere che la psicologia può esser utile nell'investigazione dei fatti religiosi, purchè non pretenda spiegarne la natura e le cause.

48. Marie (A.). — *Mysticisme et folie.* Paris, Giard et Brière, 1907.

Il M. considera il fenomeno religioso come patologico e riesce a trovare intime relazioni tra il misticismo e la follia!

(49). Montmorand (Brenier de). *Ascétisme et Mysticisme.* « Revue Philosophique », Mars 1904.

Analisi dell'ascetismo e dei suoi metodi e dimostrazione che esso non è sinonimo di mutilazione intellettuale e neppure di egoismo e di pigrizia.

(50). — — *Les États Mystiques.* « Revue Philosophique », Juil 1905.

È un'analisi minuta dell'estasi *mistica* distinta dalle altre (*fisiologica*, *buddica*, *cataletlica*, *isterica*) e interpretata colla teoria della coscienza subliminale.

(51). Mörchen (F.). — *Die Psychologie der Heiligkeit.* « Zeitschrift für Religionspsychologie », Band I, Heft 10.

Questo ampio studio che mette bene in rilievo tutto il valore etico e sociale del sentimento religioso e della sua più profonda espressione, la santità, è diviso in due parti, precedute da una breve introduzione in cui il M. distingue la santità ufficiale chiesastica da quella psicologica; la 1ª ci offre una descrizione psicologica della santità, e la 2ª la sua valutazione.

(52). Moses (J.). — *Pathological aspects of religions.* « American Journal of Religious Psychology and Education ». (Monograph. Supplement). Sept. 1906.

Questo interessante studio, incomincia con una critica delle diverse definizioni negative e positive della religione e tratta nei capitoli seguenti degli elementi affettivi nella religione (l'amore, la pietà e la paura); del misticismo, che viene contrapposto al fanatismo, attivo questo, passivo quello; del simbolismo e del feticismo; dell'elemento intellettuale nella religione; del dubbio religioso e dei rapporti tra la religione e la volontà.

53. Murisier (E.). — *Les maladies du sentiment religieux.* Paris, Alcan, 1901.

Il M. studia il sentimento religioso nei suoi estremi patologici, per cogliervi ciò che vi è di essenziale alle stesse forme normali. Ma il metodo patologico applicato al sentimento religioso importa un giudizio negativo del valore di questo sentimento, la cui caratteristica per il M. è l'instabilità della sensazione organica.

54. Pacheu (J.). — *L'experience mystique et l'activité subconsciente.* Paris, Perrin, 1911.

È uno studio piuttosto ampio inteso a stabilire l'utilità, i limiti e le deficienze della teoria psicologica del subcosciente a cui il Delacroix

ricorre per spiegare l'esperienza mistica. Il P. sostiene che la subcoscienza non riesce a spiegarci il fatto mistico e che quindi la psicologia sperimentale non ha diritto d'escludere l'intervento divino.

55. Pacheu (J.). — *Psychologie des Mystiques chrétiens.* Paris, Perrin, 1909.

Questo libro studia la psicologia dei mistici cristiani quale essa ci viene rivelata specialmente nella *Divina Commedia* e negli Esercizi Spirituali di S. Ignazio. L'opera è scritta dal punto di vista cattolico ed è più poetica che scientifica.

Il 2° vol., che dovrebbe contenere la critica dei fatti della coscienza mistica, per quanto sappiamo, non è ancora uscito.

(56). Picavet (F.). — *Essai d'une classification du Mystique.* « Revue Philosophique », Juillet 1912.

I mistici possono classificarsi secondo la perfezione raggiunta o secondo le malattie nervose da cui sono affetti. Il P. distingue tre classi di mistici: *a*) quelli che da sè soli cercano raggiungere la perfezione; *b*) quelli che si abbandonano a Dio per raggiungere la mèta; *c*) quelli che sono semplici malati, psichicamente e psicologicamente anormali e incapaci di perfezionarsi.

57. Portigliotti (G.). — *S. Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medioevo.* Palermo, Sandron, 1909.

È uno studio psichiatrico del Poverello d'Assisi e dei suoi seguaci e rivela tutta la povertà psicologica del P., che nei mistici, vede soltanto dei nevropatici ed allucinati.

58. Pratt (J. B.). — *The Psychology of Religious Belief.* New York, Macmillan, 1907.

Secondo il P. la credenza religiosa è in diretta dipendenza dal sentimento religioso. L'esperienza interiore, l'attitudine non ragionata, ma non per questo irragionevole, verso il mondo, costituisce l'unica fonte da cui la religione può trarre vita in questi giorni di naturalismo e di scetticismo e d'indifferenza. Il libro è arricchito da una buona bibliografia.

59. Raymond (G. L.). — *The Psychology of inspiration.* New York, Funk and Wagnalls, 1903.

È un tentativo, non troppo felice, per distinguere la verità religiosa da quella scientifica e per armonizzare il cristianesimo col pensiero contemporaneo. Per il R. ogni verità religiosa è ispirata o rivelata, non è conquista dello spirito.

60. Récéjac (E.). — *Essai sur les fondements de la Connaissance Mystique.* Paris, Alcan, 1897.

Studio veramente originale e importante della psicologia del misticismo. Il R. dimostra l'insufficienza della filosofia a spiegare il problema della

vita e costruisce una metafisica del cuore (la conoscenza mistica) che include e trascende il nostro intelletto.

61. Renda (A.). — *Il pensiero mistico.* Palermo, Sandron, 1902.

L'essenza del misticismo non è nelle dottrine dei mistici, ma nello stato d'animo di cui quelle sono sistemazioni intellettuali. Il carattere di questo stato d'animo è una affettività anormale che costituisce solo l'inizio delle molte espressioni del misticismo. Le dottrine mistiche hanno molti concetti in comune e ci mostrano come il mistico non sia scettico di fronte alla verità, ma ai processi intellettuali per conquistarla.

(62). Stanley Redgrove (H.). — *The sight of the soul. An essay in Christian Mysticism.* « The Quest », April 1912.

Un interessante studio della visione mistica di cui è affermato il valore conoscitivo.

63. Ribot (Th.). — *La psychologie des sentiments.* Paris, Alcan, 8ª ed., 1911.

Nella seconda parte della sua celebre opera, il R. dedica un capitolo, il IX, alla psicologia del sentimento religioso. Secondo il R. il sentimento religioso ha le seguenti caratteristiche: sentimento di paura; sentimento di simpatia; carattere utilitario egoistico; carattere sociale, in quanto rafforza il principio d'autorità. Ogni religione ha uno sviluppo affettivo e intellettivo e verso la fine del suo sviluppo tende a trasformarsi in metafisica.

64. Sabatier (A.). — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.* Paris, Fischbacher, 1897.

Il S. studia il problema religioso da un punto di vista scientifico e si serve dei metodi ordinari della psicologia e della storia. Però, talvolta quando non riesce a spiegare psicologicamente certi fenomeni religiosi, ricorre alla spiegazione teologica.

65. Scaramelli (G. B.). — *Il Direttorio Mistico.* Venezia, Occhi, 1788. (Nuova edizione Torino, Marietti, 1900).

Quest'opera del celebre gesuita è indirizzata ai direttori delle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione. È opera quindi più di teologia che di psicologia mistica; pure contiene notevoli osservazioni psicologiche sulla contemplazione, distinta in acquisita e infusa, e sui gradi (lo S. ne annovera dodici) della contemplazione spirituale, e sulle purificazioni passive del senso e dello spirito.

66. Segond (J.). — *La prière. Essai de psychologie religieuse.* Paris, Alcan, 1911.

Ampio e notevole studio della preghiera che viene esaminata nei suoi momenti ed elementi costitutivi: il raccoglimento, l'aspirazione, il sentimento di presenza, l'abbandono. La preghiera perfetta, che è unione

con Dio, è, sì, annientamento dell'individualità, ma appunto perciò è affermazione dell'autonomia della vita dello spirito. Segue a questo importante studio una buona bibliografia.

67. Sharpe (A. B.). — *Mysticism: its true Nature and Value.* London, Sands, 1910.

Questo libro, scritto da un cattolico coll'approvazione della Chiesa, distingue il misticismo in naturale e soprannaturale e afferma che la visione di Dio non è ottenuta dall'anima con i suoi sforzi, ma accordata dalla grazia divina. Quindi non si può riconoscere nel misticismo alcuno sviluppo dello spirito. Il libro contiene una traduzione accurata della *Teologia Mistica* di Dionisio e delle lettere a Caio e a Dorotèo.

68. Starbuck (E. T.). — *The psychology of Religion.* London, The W. Scott Co., 1901.

Una delle migliori opere sulla psicologia della religione. Specialmente notevole la parte che studia la conversione, alla quale però lo S. attribuisce un'importanza forse eccessiva nella vita religiosa.

69. Stewart (J. A.). — *The Myths of Plato.* London, Macmillan, 1905.

Nell'introduzione lo S. ci offre uno studio originale e profondo di quel « senso trascendentale » che è proprio degli stati mistici e che le allegorie mistiche di Platone risvegliano nell'anima del lettore.

70. Stratton (G. M.). — *Psychology of the Religious Life.* London, Allen, 1911.

La vita religiosa porta con sè un conflitto: la reverenza e l'adorazione fanno nascere nell'anima speranza e timore, esaltazione e sconforto. La natura di questi conflitti, nel sentimento, nell'azione e nel pensiero religioso, viene acutamente studiata in questo importante volume.

71. Thulié. — *La Mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens.* Paris, Vigot, 1912.

Voluminosa opera scritta dal punto di vista psichiatrico. Per il T. tutti i fenomeni mistici di cui trattano le diverse teologie, sono dovuti a fatti patologici: le apparizioni, le rivelazioni e i miracoli hanno un'unica essenza in tutte le religioni.

(72). Tyrrell (G.). — *The Mystical Elements of Religion.* « Quarterly Review », July 1909.

73. Underhill (E.). — *Mysticism.* London, Methuen, 1911.

È l'opera più completa e notevole che sia stata scritta sul misticismo occidentale. Consta di due parti separate e distinte ma che pur si integrano a vicenda. La prima studia il misticismo in rapporto alla filosofia, alla psicologia, alla teologia; la seconda ci offre un esame dettagliato della natura e dello sviluppo della coscienza mistica. Segue un appen-

dice con notizie storiche sul misticismo occidentale; e due bibliografie veramente preziose: l'una per le edizioni e traduzioni dei testi mistici e per le monografie principali sui grandi mistici; l'altra per tutti gli scritti che riguardano in vario modo il misticismo.

(74). UNDERHILL (E.). — *Notes on Mysticism.* « The Quest », July-October 1910.

Due articoli sulle caratteristiche del misticismo; essi furono poi incorporati nell'opera maggiore sopra citata.

75. VALLI (L.). — *Il fondamento psicologico della religione.* Roma, Loescher, 1904.

Per il VALLI la religione è sostanzialmente una affermazione dell'oggettiva superiorità del bene sul male, che viene posta in uno stato emotivo con un processo psicologico extra razionale. Questa concezione del fenomeno religioso spiega l'irreligiosità di molte anime e il contrasto esistente tra il pensiero scientifico e l'idea religiosa, contrasto che potrà cessare solo quando il cuore umano rinunzierà ai suoi desideri personali e illusori.

(76). VAN DER ELST (R.). — *Phenomènes surnaturels et Phenomènes nerveux.* « Revue Philosophique », Decembre 1911.

In questo articolo (conclusione di un corso di psicologia religiosa tenuto all'Istituto Cattolico di Parigi) l'A. insiste sull'opposizione tra fenomeni mistici e fenomeni nervosi, mostrando come l'unione mistica sia logica e coerente e accresca e dia unità alla vita psichica, mentre le nevropatie la impoveriscono e le disgregano.

77. VAUGHAN (R. A.). — *Hours with the Mystics.* 2 voll. London, Routledge, 1880.

Opera ricca d'informazioni, ma poco profonda e animata da uno spirito di scarsa simpatia per i mistici.

78. VON HUGEL (F.). — *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends.* Vol. 2. London, Dent, 1909.

Opera di fondamentale importanza per lo studio del misticismo. Oltre a una accurata biografia di S. CATERINA DA GENOVA e all'esame della sua dottrina, contiene una discussione critica su tutti i problemi fondamentali della psicologia della religione.

79. VORBRODT (G.). — *Beiträge zur religiosen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl.* « Teol. St. u. Krit. » Heft. 1. 1904.

80. — — *Zur Religionspsychologie: Principien und Patologie.* « Teolog. St. u. Krit. » Heft. 2. 1906.

In questi due studi il V., che aveva già cercato in altri lavori di ri-

durre la teologia a una esperienza psicologica, sostiene che l'interpretazione del cristianesimo deve esser basata sull'osservazione empirica dei fatti interiori realmente sperimentati da anime religiose.

81. WAITE (A. E.). — *Studies in Mysticism.* London, 1906.

Il W. studia il misticismo specialmente dal punto di vista simbolico, ma con una intuizione e una simpatia notevoli.

82. WATERHOUSE (ERIC S.). — *Modern Theories of Religion*, London, Kelly, 1910.

Ampio studio diviso in due parti: la prima, che occupa più di due terzi del volume, tratta della storia della filosofia religiosa moderna; e la 2ª della costruzione di una filosofia religiosa empirica. Quest'ultima parte comprende un capitolo dedicato alla psicologia della religione, che egli considera solo come preparatoria a una filosofia religiosa.

(83). WEIDEL (K.). — *Zur Psychologie der Ekstase.* « Zeitschrift für Religionspsychologie », Band II. Heft 6.

Studia l'estasi religiosa in tre grandi anime del medioevo: S. FRANCESCO D'ASSISI, GIOVANNA D'ARCO e S. CATERINA DA SIENA.

84. *Zeitschrift für Religionspsychologie*, herausgegeben von JOH. BRESLER. Halle, 1908-1912.

Questa rivista che esce mensilmente in fascicoli di 40 pagine, è dedicata allo studio: 1) della vita religiosa normale individuale e sociale; 2) dellla psicologia religiosa; 3) della pedagogia religiosa. Contiene notevoli articoli tra i quali, oltre quelli citati a parte, ricordiamo: NEUPAUER. *Philosophie und Religion.* B. I. H. 11. — WALLFISCH. *Zum Problem der Mystik.* B. III. H. 1. — THIEME. *Zu Wundt's Religionspsychologie.* B. IV-H. 5. — WARSCHAUER. *Zur Psychologie der Entstehung und Entwicklung des Glaubens.* B. IV-H. 10. — SCHUTZ. *Der religionspsychologische Ertrag aus den Reden Schleiermachers über die Religion.* B. V-H. 12.

85. [176 COLLABORATORI]. — *Confessioni e professioni di fede.* Almanacco del « Coenobium » pel 1912. Lugano, 1912.

È una raccolta di considerazioni, opinioni, e documenti sulla religione di valore assai inuguale, ma nel cui complesso uno studioso può trovare parecchio materiale interessante per l'indagine della « crisi religiosa » contemporanea e, in genere, del fenomeno religioso.

GUIDO FERRANDO.

NOTIZIE

«SOCIETÀ ITALIANA PER IL PROGRESSO DELLE SCIENZE».

Questa società si riunirà, per la VI[a] volta, in Genova dal 17 al 23 Ottobre 1912. Il congresso sarà diviso in tre classi (*A.* Scienze fisiche e matematiche. — *B.* Scienze biologiche. — *C.* Scienze morali), le quali comprendono complessivamente 17 sezioni. Il programma preliminare è vario e ricco e promette già la buona riuscita del congresso.

Notiamo però con dispiacere che — mentre alle scienze fisiche e matematiche sono dedicate 7 sezioni, di cui 3 alla sola ingegneria — non vi è una sezione nè per la psicologia, nè per la scienza delle religioni. Sicuri di esprimere il desiderio di molti studiosi, rivolgiamo alla Presidenza della Società il voto che nel prossimo congresso venga fatto posto anche a queste due Cenerentole.

D'altra parte siamo lieti di annunciare che in uno dei « Discorsi generali a Classi riunite » il prof. Enrico Morselli tratterà un tema psicologico di grande interesse: *I limiti della coscienza.*

« SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA ».

Questa società terrà un congresso a Genova dal 21 al 23 Ottobre, contemporaneamente a quello della « Società per il progresso delle Scienze ». Finora sono state annunciate le seguenti relazioni: *Rapporti fra filosofia e psicologia* (Gemelli, Baratono) — *Psicologia e logica* (Pastore, Padoa) — *Psicologia e religione* (Benzoni) — *Psicologia dell'apostolo* (Momigliano) — *Criterii di valutazione morale* (Juvalta) — *Storia e filosofia* (Semeria) — *L'infinito* (Aliotta, G. Vacca).

In questo ottimo programma, del quale ci rallegriamo vivamente con gli organizzatori, la psicologia è ampiamente rappresentata e ci auguriamo che gli psicologi accorrano numerosi al congresso e partecipino attivamente alle discussioni.

Angelo Giovannozzi, *Gerente responsabile.*

1912 - Firenze - Stab. Tip. Aldino, Via de' Renai, 11 - Telef. 8-85.

INSERZIONI A PAGAMENTO

Le inserzioni a pagamento si ricevono esclusivamente presso l'Amministrazione di " **Psiche** „.

TARIFFA

	1 volta	3 volte	6 volte
Una pagina	20	50	90
Mezza pagina	12	32	60
Un quarto di pagina	8	20	36

Il pagamento deve essere anticipato

Per la copertina, prezzi da convenirsi

Scritti di R. ASSAGIOLI in vendita presso l'Amministrazione di " *Psiche* „ :

1. — *Scritti e frammenti del Mago del Nord (Johann Georg Hamann).* Traduzione e introduzione di R. Assagioli. Napoli, Perrella, 1908 . . . . . L. 2,50
2. — *Il subcosciente* (con ampia bibliografia). Firenze, Biblioteca Filosofica, 1911 . . . . . 1.00
3. — *La psicologia delle idee-forze e la psicagogia.* Bologna, 1909. 0.50
4. — *Trasformazione e sublimazione delle energie sessuali.* Bologna, 1911. . . . . 0.30
5. — *Le idee di S. Freud sulla sessualità.* Firenze, 1910 . . 0.30
6. — *J. G. Hamann. e R W. Emerson. (Alcune curiose coincidenze fra le loro idee).* Heidelberg, 1908 . . . . . 0.30

LA REVUE PSYCHOLOGIQUE

Recueil trimestriel paraissant à Bruxelles sous la direction da la Doctoresse

Prof. I. JOTEYKO

Adresse de la rédaction : 35, Avenue Paul de Jaer, Bruxelles

Prix annuel : Belgique 8 fr. — Étranger 10 fr.

Chaque année forme un beau volume de 400 à 500 pages.

A partir de 1912 (Vol. V), la *Revue Psychologique* va paraître sur papier velin avec illustrations, et sera imprimée en nouveaux caractères esthétiques

Rubriques : I. *Mémoires originaux* ; II. *Revues générales* ; III. *Comptes-Rendus et Analyses* ; IV. *Chronique.*

Souscription aux cinq premiers volumes (1908-1912) **35** Fr., à envoyer par mandat-poste.

A. F. FORMÍGGINI

EDITORE IN GENOVA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Organo della Società Filosofica Italiana

Abbonam. annuo L. 10 — Estero L. 12 — Un numero L. 2.50

Annate arretrate: 1909 L 9; 1910 L. 10; 1911 L. 10; 1909, 1910, 1911, L. 25

RIVISTA PEDAGOGICA

Pubblicazione mensile dell'Assoc. Naz. per gli Studi Pedagogici

Abb. annuo L. 10 — Estero L. 12.50 — Un numero L. 1.50

La completa raccolta Lire **45**

PROFILI

UNA Lira al volume. - Abbonamento a 6 L. 5; a 12 L. 9.50; a 24 L. 18.

1.° J. B. Supino, *S. Botticelli* (3ª Ed.).
2.° A. Alberti, *Carlo Darwin* (3ª Ed.).
3.° L. di S. Giusto, *G. Stampa* (2ª Ed.).
4.° G. Setti, *Esiodo* (2ª Ed.).
5.° C. Pascal, *Federico Amiel.*
6.° A. Loria, *Malthus* (2 Ed.).
7.° A. d'Angeli, *G. Verdi* (2ª Ed.).
8.° B. Labanca, *Gesù di N.* (2ª Ed.).
9.° A. Momigliano, *Carlo Porta.*
10.° A. Favaro, *G. Galilei* (2ª Ed.).
11.° E. Troilo, *Bernardino Telesio.*
12.° A Ribera, *Guido Cavalcanti.*
13.° A Bonaventura, *N. Paganini.*
14.° F. Momigliano, *Leone Tolstoi*
15.° A. Albertazzi, *Torquato Tasso.*
16.° I. Pizzi, *Firdusi.*
17.° S. Spaventa F., *Carlo Dickens.*
18.° C. Barbagallo, *Giuliano l'Apostata.*

Novità:

W. Mackenzie, *Alle fonti della vita* (Prolegomeni di scienza e d'arte per una filosofia della natura) L. **10.**—

Alfredo Nota, *Sessant'anni di eloquenza parlamentare in Italia* (1848-1908). Grandiosa antologia, in due grossi voll. di oltre mille pagine. — Edizione popolare L. **14.**— Ediz. di lusso L. **25.**—

In preparazione:

Scritti Postumi di Carlo Michelstadter.
Fuori di chiave di Luigi Pirandello.
Il "Satyricon", di Petronio Arbitro, versione di Umberto Limentani.

Editori: ZANICHELLI, di Bologna - ALCAN, di Parigi - ENGELMANN, di Lipsia
WILLIAMS and NORGATE, di Londra.

" Scientia "

Organo internaz. di sintesi scientifica — Revue internat. de synthèse scientifique
Internat. Review of scientific Synthesis — Internat. Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese

PUBBLICAZIONE BIMESTRALE

(6 FASCICOLI ALL'ANNO DI PAGINE 240-250 OGNUNO)

Direzione:

G. BRUNI - A. DIONISI - F. ENRIQUES - A. GIARDINA - E. RIGNANO

" Scientia " è stata fondata allo scopo di controbilanciare gli effetti di uno specialismo scientifico troppo ristretto. Essa pubblica articoli che trattano questioni generali relative alle varie scienze e ai loro rapporti, si occupa di astronomia, matematica, fisica, chimica, biologia, psicologia, sociologia, economia politica, senza trascurare i problemi pedagogici del tempo nostro.

" Scientia " che, col 1912, è nel suo sesto anno di vita, è una rivista che ha riscosso sin dall'inizio il plauso del mondo scientifico internazionale. Essa ha già pubblicato, oltre gli articoli dei proprî direttori, **Bruni, Enriques, Dionisi, Rignano,** lavori originali di **Mach, Poincaré, Picard, Tannery, Borel, Boutroux, Volterra, Levi-Civita, Zeuthen, Arrhenius, Georges Darwin, Schiaparelli, Celoria, Seeliger, Lowell, Maunder, Crommelin, Eddington, Fowler, Bohlin, Puiseux, Moreux, Herz, Suess, Chwolson, Lebedew, Righi, Bouasse, Brunhes, Ritz, Langevin, Fabry, Zeeman, G. H. Bryan, Soddy, Ostwald, Nernst, Wallerant, Lehmann, Sommerfeldt, Ciamician, Abegg, Bayliss, Höber, Bottazzi, Fredericq, Demoor, Boruttau, Foà, Galeotti, Ebstein, Asher, Raffaele, Delage, Caullery, Rabaud, Le Dantec, Semon, Driesch, Pearl, Hartog, Russell, Wiesner, Haberlandt, Costantin, Ziegler, Uexküll, Bethe, Sherrington, Bohn, Piéron, Claparède, Janet, Rey, Pikler, Hoernes, Sollas, Jespersen, Meillet, Simmel, Ziehen, Cunningham, Westermarck, Kidd, Landry, Edgeworth, Bonar, Pareto, Loria, Carver, Fisher, Sombart, Oppenheimer, Scialoja, Ph. Sagnac, Salomon Reinach, Guignebert, Loisy, ecc.**

" Scientia " contiene, oltre il testo principale con gli articoli riprodotti nella lingua originale dei rispettivi autori, un *supplemento con la traduzione francese di tutti gli articoli, italiani, inglesi e tedeschi.* La Rivista, che ha così assunto carattere anche formalmente internazionale, è pertanto accessibile a tutti i lettori.

Abbonamento annuo:

ITALIA L. **25** - UNIONE POSTALE Frs. **30** - Mk. **24** - Sh. **24**.

Uffici della Rivista: Via Aurelio Saffi, 11 - Milano.

CŒNOBIUM

RIVISTA INTERNAZIONALE DI LIBERI STUDI

1912 - VI Anno

Tout comprendre pour tout aimer.
GUYAU

La chiarezza adamantina e la definitiva precisione, in cui mostrava di sistemarsi la conoscenza umana, sono andate a poco a poco oscurandosi innanzi allo spirito contemporaneo. Problemi che parevano per sempre banditi tornano ad assillarlo, e rinascono ad agitarlo inquietudini che sembravano per sempre soffocate. Con ansia ognora crescente il nostro pensiero — dalla breve sfera su cui irraggia la luce della scienza — vibra le sue antenne verso ed oltre il margine oscuro, e si sforza di penetrare e di interpretare ciò che si asconde nella tenebra densa.

Così si ridestano in un più ardito, più consapevole, più risoluto sforzo verso il mistero le metafisiche. Così le religioni — accennando a spogliarsi dalle configurazioni più grossolane e materiali — si purificano e si affinano, quasi per potere, in una suprema tensione di spiritualità, lanciare più alta la loro freccia nel cuore dell' invisibile. E, come a smentire una certezza diventata assiomatica, nuove religioni risorgono, se è nuova religione una nuova interpretazione (Tolstoi) o una nuova diffusione (Buddismo occidentale) d'una religione vecchia. E all'onda del misticismo corrono a dissetarsi anche i non credenti per i quali Dio s' identifica col Nirvana indiano o con la Natura spinoziana. E tutto questo empito di ricerche, di tensioni, di aspirazioni che partono da poli si opposti per fondersi largamente nelle sue diverse tonalità in una sola grande armonia, ricorda il periodo alessandrino, quando cristiani e pagani traevano le loro dottrine a significazioni sempre più profonde sotto le quali — pure nell'asprezza della lotta — si disegnavano sempre più intime convergenze.

Ma qualche millennio di svariate ipotesi metafisiche, e un secolo di educazione strettamente scientifica, hanno tolto al pensiero contemporaneo ogni rigidità dogmatica. Epperò la libertà di temi, di indagini, di constatazioni nell'ordine speculativo — come in quello dei fatti — è l'urgente esigenza spirituale di molti nobili cuori e intelletti assetati di vero, a cui il settarismo e il dogmatismo delle singole tendenze in conflitto è venuto in fastidio. Onde la libertà delle idee e delle manifestazioni, di cui è specchio la nostra Rivista, risponde al bisogno dell'ora presente, che è l'ora non delle soluzioni dogmaticamente definite, ma del fermento delle idee, dell' incrociarsi delle ipotesi, dell' inquietudine delle ricerche.

Di queste ricerche e dei dubbi, delle superbe affermazioni come delle angosciose trepidanze di quest'ora appassionante, vuol essere un sincero fattore di elaborazione il nostro CŒNOBIUM; e sentiamo di non spendere invano l'opera nostra, contribuendo a richiamar l'attenzione dalla romorosa e affannosa vita esteriore a quella più raccolta, più ricca, più affascinante dello spirito.

LA DIREZIONE.

Il " Cœnobium „ si pubblica ogni mese in fascicoli di circa 100 pagine in-8 grande

Tutti gli Abbon. hanno diritto di acquistare a prezzi ridotti le pubblic. della Casa edit. del Cœnobium

Prezzi d'Abbonamento:

ITALIA E SVIZZERA: — UNIONE POSTALE:

Un anno Fr. 12 | *Un fascicolo* Fr. 1. — *Un anno* Fr. 15 | *Un fascicolo* Fr. 1.40

Direzione ed Amministr.: LUGANO, *Canton Ticino, Villa Cœnobium* (Telefono N. 126).

LIBRAIRIE KÜNDIG, 11 Corraterie, GENÈVE

Archives de Psychologie

Publiées par **Th. Flournoy & Ed. Claparède**

Professeurs de Psychologie expérimentale à l'Université de Genève

Abonnement: 15 Fr. par volume

(4 fasc. forment un vol. d'au moins 400 pag.). Il paraît un vol. environ par an.

Chaque fascicule contient: des *Mémoires originaux*, un *Recueil de faits* (*documents et discussions*), des *Notices ou revues bibliographiques*, des *Notes diverses* (annonces de Congrès, etc.).

Collection des 11 volumes déjà parus brochés: **130 fr.** (frais de port compris)

Derniers articles parus : E. Yung, *La cécité de l'escargot.* - A. Descoeudres, *Tests d'intelligence chez des enfants anormaux et arriérés.* - Ed. Claparède, *Alfred Binet* (avec portrait). - Radecki, *Recherches expérimentales sur les phénomènes psychoélectriques* (avec fig. et pl.). - Katzaroff, *Contr. à l'étude de la récognition.* - Cramaussel, *Le sommeil d'un petit enfant.* - Etc.

Pour paraître prochainement : Claparède, *Problèmes et méthodes de Psychologie individuelle* - Michotte, *Le tachistoscope à comparaison.* - Luquet, *Le premier âge du dessin enfantin.* - Decroly & Degand, *Evolution des notions de quantité chez l'enfant.* - Etc.

Rassegna di Studi Psichiatrici

DIRETTA DA **A. D'ORMEA**

Libero Docente nella R. Università – Direttore del Manicomio di Siena

Esce in fascicoli bimestrali di circa 100 pogine

Rubriche principali: *Parte I.* Note critiche, articoli originali, riviste sintetiche, appunti di legislazione, statistica, tecnica manicomiale e terapia, bibliografie, notizie scientifiche e di interessi professionali. — *Parte II.* Recensioni sistematiche di periodici esteri in lingua italiana e dei periodici italiani in lingua francese.

DIREZIONE - REDAZIONE - AMMINISTRAZIONE

presso il Manicomio di S. Niccolò in Siena (Italia)

Gli Autori avranno in dono 50 estratti dei loro lavori: per le copie in più dovranno accordarsi direttamente con la Tipografia editrice della Rassegna. — Gli articoli originali potranno essere scritti tanto in italiano che in lingua estera; in ogni caso però dovranno essere accompagnati da un breve riassunto del lavoro stesso in lingua italiana, che verrà pubblicato in due delle principali lingue non usate dall'Autore.

PREZZI

PER L'ITALIA: Per un anno L. **15.** - Un fascicolo L. **3.**
PER L'ESTERO: Per un anno L. **20.** - Un fascicolo L. **5.**

ANNO VI - 1912

L'INFANZIA ANORMALE

È l'unica rivista italiana che si occupi esclusivamente di quanto riguarda la patologia pedagogica, nei suoi diversi aspetti. Essa pubblica articoli e memorie originali, riassume dalle riviste italiane ed estere gli articoli più importanti della materia, recensisce le opere pubblicate e dà notizie del movimento scientifico, tecnico e legislativo intorno alle istituzioni italiane e straniere per la cura medico-pedagogica dei fanciulli anormali. — Si pubblica in fascicoli di 32 pagine, ogni bimestre.

Abbonamento annuo anticipato

Lire 5 per l'Italia. *Lire 6 per l'Estero.*

Un numero separato: Lire 1 per l'Italia e Lire 1.25 per l'Estero

Direzione: Prof. Giulio Ferreri - Via S. Vincenzo, N. 7.
Redazione e Amministrazione: Prof. Dott. F. Umberto Saffiotti - Corso Ticinese, 22. — MILANO.

Anno IV 1912

LA CULTURA CONTEMPORANEA

RIVISTA MENSILE DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZA DELLE RELIGIONI

Si pubblica ogni mese in fascicoli grandi in 8°

COLLABORATORI PRINCIPALI: G. Amendola — A. Bismarck Baldini — A. Bonucci — G. A. Borgese — E. Carpani — A. Crespi — G. Farina — A. Ghignoni — B. Labanca — M. Losacco — S. Minocchi — G. Papini — F. Perroni — I. Petrone — G. Rensi — L. Salvatorelli — B. Varisco — G. Vitali — GUGLIELMO QUADROTTA, *Segretario di Redazione.*

La *Cultura Contemporanea* risulta di due parti. La prima, riservata ai lavori originali, contiene studi di filosofia e di storia della filosofia, di storia e di scienza delle religioni, di storia del cristianesimo e della chiesa, e di tutti quei fatti e quelle istituzioni che siano con l'uno o con l'altra connesse. Vi trovano posto altresì la teoria delle scienze e la storia e la critica letteraria ed artistica, in quanto la prima ha rapporti con le diverse concezioni della vita e del mondo, e le seconde studiano nell'opera d'arte l'espressione di stati d'animo che quelle stesse concezioni interessano. La seconda parte ha carattere d'informazione critica, e cerca mediante bollettini, cronache e recensioni singole, di presentare un quadro ordinato e possibilmente completo degli studi filosofici e religiosi contemporanei.

Condizioni d'abbonamento:

ITALIA	ESTERO
Anno, L. 8 - Semestre, L. 4 - Un fasc. L. 0,80	Anno, L. 10 - Semestre, L. 5,50 - Un fasc. L. 1

Direzione e Amministrazione: *Libreria Editrice Romana* - ROMA.

RASSEGNA CONTEMPORANEA

Diretta da G. A. CESARÒ e VINCENZO PICARDI

PUBBLICAZIONE MENSILE DI POLITICA, LETTERE, SCIENZE E ARTI

Ogni Fascicolo, di più che 192 pagine, è riccamente illustrato e contiene, gli articoli originali, un esteso notiziario, e numerose cronache, affidate a speciali divulgatori, che tengano il lettore al corrente della vita e del pensiero moderno in tutte le nazioni.

La **Rassegna contemporanea**, pubblica scritti di letteratura, di arte, storia, politica e scienza degli uomini più eminenti del mondo intellettuale e politico italiano, si è assicurata la collaborazione di scrittori di primissimo ordine, e la pubblicazione di documenti inediti interessantissimi.

Il numero L. 2,50 (Estero L. 3) — Abbon. annuo L. 25 (Estero L. 35)

Italiani regnicoli o non, o residenti all'Estero L. 25

Direzione e Amministrazione: ROMA

LE SPECTATEUR

Revue mensuelle. ✻ **Psychologie appliquée de l'intelligence. — Logique sociale.**

« Il n'est pas surprenant que l'on puisse trouver beaucoup à glaner pour l'analyse de la vie so-« ciale dans *Le Spectateur*, puisqu'il est « consacré à l'étude expérimentale, abstraite et pratique de « l'intelligence dans la vie courante, le travail scientifique et l'activité sociale, » c'est-à-dire, comme « on l'écrivait dans le *Mercure de France*, que son programme consiste « à étudier le jeu des opérations « logiques de l'esprit sur le vif de leurs applications à la pratique quotidienne ».

(*Bulletin mensuel de l'Institut de Sociologie Solvay*, Bruxelles).

« L'impression générale qu'on reçoit des fascicules du *Spectateur* déjà parus est celle d'une éruption « de la pensée philosophique, hors des milieux clos des académies, des contours conventionnels de ques-« tions déjà établies depuis des siècles ». (*La Voce*, Florence).

En plus d'études originales, - comme celles sur *les évaluations pratiques de l'incertain, la valeur pratique des idées intuitives dans les sciences appliquées, le recours à la compétence professionelle, l'appel aux faits dans les discussions sociales, la reconnaissance d'une qualité bonne chez l'auteur d'un acte mauvais, la psychologie des mentalités, un procès criminel, l'illusion de totalité, la notion de précision, le savoir conscient et le savoir inconscient* — « Le Spectateur » publie chaque mois de nombreuses notices extrayant des travaux contemporains les plus divers les idées intéressant l'objet propre de la revue.

ABONNEMENT ANNUEL: France 7 francs; Etranger 8 fr. 50

Numéros spècimens envoyés gratuitemet sur demande

Directeur: RENÉ MARTIN-GUELLIOT - 99, boulevard Raspail, PARIS (VI^e^)

LUCE E OMBRA

RIVISTA MENSILE ILLUSTRATA DI SCIENZE SPIRITUALISTE

Anno XI

ABBONAMENTI

PER L'ITALIA: Anno L. 5 ⁜ Semestre L. 2.50 ⁜ Numero separato **Cent 50**
PER L'ESTERO: Anno L. 6 ⁜ Semestre L. 3.— ⁜ Numero separato **Cent. 65**

LUCE E OMBRA, non solo accompagna con amore il rinnovamento spiritualista che caratterizza il momento storico attuale ma, come organo della *Società di studi Psichici*, che procede coi severi criteri del metodo sperimentale, intende portare elementi nuovi di studio e stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito.

LUCE E OMBRA, pure svolgendo un proprio programma, accetta quanto di meglio in ordine agli studi psichici e alla filosofia caratterizza le diverse scuole, e vuol essere campo aperto a tutte le più elevate manifestazioni della vita e del pensiero.

"ULTRA,,

RIVISTA TEOSOFICA DI ROMA

Fondata in Gennaio 1907

(Occultismo - Teosofia - Yoga - Psichismo - Medianità - Scienze affini)

Direttore: DECIO CALVARI

L'enorme risveglio spiritista internazionale verificatosi in questi ultimi anni sotto nomi e forme diverse, è ampiamente riflesso in questa Rivista oramai entrata nel suo VI anno di vita. La sua opera principalmente consiste nel porre in evidenza i dati, i metodi e le teorie dell'Occultismo teosofico nei loro rapporti col pensiero scientifico, filosofico, religioso contemporaneo e coi recenti progressi della psicologia supernormale. Riproduce anche in sunto i migliori articoli delle più importanti Riviste straniere dedicate alla Teosofia, allo Yoga, allo Psichismo, alla Metapsichica, ecc.

Abbonamento annuo L. 5 - Estero L. 6 - Un numero separato L. 1

Ogni fascicolo è di **oltre 100 pagine** grandi.
Si spedisce gratis Numero di saggio se richiesto con cartolina con risposta.

Direzione ed Amministrazione: ROMA, via Gregoriana, 5, p. terr. (Telef. 4190)

FILOSOFIA DELLA SCIENZA

RIVISTA MENSILE DI SCIENZE PSICOLOGICHE

Fondata nel 1909

Direttore-Proprietario: Dr. INNOCENZO CALDERONE

Entrata oramai rigogliosamento nel IV anno di vita, essa si occupa di psicologia, spiritismo e scienze occulte. È redatta e collaborata da eminenti psichisti italiani e stranieri tra i quali sono notissimi il Maxwell, il De Rochas, il Geley.

Si pubblica *improrogabilmente* il giorno 15 di ciascun mese in fascicoli in-4° di 16 pagine ciascuno di due colonne di caratteri nitidi corpo 8 e di corpo 7, oltre la copertina.

In ogni fascicolo oltre i numerosi articoli originali si contiene una accurata e larga rassegna di tutte le riviste congeneri italiane e straniere.

Abbonamento annuo L. 5 - Estero L. 6.50 - Un fascicolo Cent. 50

Direzione ed Amministr.: Palermo (Sicilia), via Bosco, N. 47

NUOVI DOVERI

PALERMO - Via Uccelardone, 5

ABBONAMENTO ANNUO LIRE 7.—

La rivista fu ideata nei primi mesi del 1907. Si sono fino ad oggi pubblicati 110 fascicoli senza interruzione, discutendosi tutti i più importanti problemi scolastici. — Nei fascicoli finora apparsi la rivista ha pubblicato scritti di: G. Alessio, D. Carazzi, V. Cian, L. Credaro, A. Crivellucci, O. M. Corbino, B. Croce, A. D'Ancona, P. Del Giudice, L. Einaudi, F. Eusebio, A. Faggi, N. Lorenzelli, G. Fraccaroli, G. Fubini, A. Galletti, G. Gentile, A. Graf, D. Jaja, E. E. Levi, Beppo Levi, J. Luchaire, G. Mazzoni, R. Marcolongo, R. Mondolfo, G. Mosca, C. Pascal, E. Pascal, F. Raffaele, R. Renier, G. Ricchieri, V. Rossi, G. Salvemini, P. Savi-Lopez, M. Siotto-Pintor, P. Toldo, V. Ussani, G. Vidari, G. Volpe, C. O. Zuretti, e un gruppo dei più valorosi degli insegnanti di scuole secondarie e di capi d'istituto. — Si può dire che nei *Nuovi Doveri* hanno scritto assiduamente, con calore di convincimento e coscienza dell'utilità della battaglia guidata dalla rivista, moltissimi fra i migliori educatori del nostro paese.

RUBRICHE PRINCIPALI DEI " NUOVI DOVERI „

1. *Note politiche.* — 2. *Questioni universitarie.* — 3. *Problemi della scuola media.* — 4. *Scuola popolare ed educazione popolare.* — 5. *Bilancio delle forze vive d'Italia.* — 6. *Scuola e cultura italiana all'estero.* — 7. *Vita e cultura femminile italiana.* — 8. *Questioni di classe.* — 9. *Inchiesta sulle scuole private.* — 10. *Propaganda per le biblioteche popolari.* — 11. *Varietà letterarie.* — 12. *Note polemiche.*

VITA NOVA

Organo dell' Unione giovanile fiorentina per la moralità

ESCE UNA VOLTA AL MESE - ABBONAMENTO ANNUO L. 1.—

Si propone di divulgare, specialmente fra i giovani, le più importanti questioni di moralità: *relazioni tra i sessi, educazione sessuale, pornografia, neo-malthusianismo, alcoolismo,* etc. — Ogni numero contiene articoli originali, pagine e pensieri scelti da scrittori, recensioni; registra tutto ciò che di più importante si fa in Italia a vantaggio della pubblica moralità.

Direzione e Amministrazione: **Via S. Spirito, 7 - FIRENZE**

Quaderni di Psichiatria

GIORNALE DI CULTURA E DI CLASSE

diretto dal Dr. M. U. Masini

GENOVA - Casella postale 1481 — Abbonamento annuo Lire 6

Ogni numero un articolo di A. VEDRANI

BIBLIOTECA DEI " QUADERNI „

È uscito:

Prof. Dr. Raecke: *Compendio di Diagnostica delle Malattie mentali.*

Per gli abbonati a *Psiche* L. 2.25.

In preparazione:

Dott. M. U. Masini e G. Vidoni: *Le ricette e l'assistenza degli alienati.*

"Battaglie d'Oggi,,

ORGANO DEL MOVIMENTO PER LA RIFORMA RELIGIOSA

Direttore: GENNARO AVOLIO

Tratta con larghezza di vedute i principali problemi della vita moderna. Mira alla riforma della Chiesa — nelle coscienze prima — e al ritorno di essa al diritto comune. Propugna l'abolizione del fondo del culto. Mira alla spiritualizzazione della religione, ora materializzata in un culto tutto esteriore, barocco, paganeggiante; ed al ritorno di questo alla primitiva semplicità e purezza e gusto estetico. Così propugna il ritorno del clero all'onesto lavoro, a somiglianza dei primi apostoli del Cristianesimo, e alla conquista, da parte di esso, di tutti i diritti civili, come all'adempimento di tutti i doveri (perciò, abolizione d'ogni privilegio della legge celibataria, dell'abito talare e d'ogni distintivo di casta). Mira, infine, all'affratellamento di tutti gli uomini sinceramente religiosi e democratici, al di fuori e al di sopra di ogni confessione, per un lavoro concorde di educazione popolare, affinchè, fondata in valori etici, diventi durevole ogni conquista della Democrazia.

Si pubblica nei mesi dispari in fascicoli in-8 grande.

Il prezzo d'abbonamento annuo è per l'Italia L. 6 (sostenitore L. 10), Estero L. 8

Amministrazione: **S. Antonio a Tarsia, 2 - NAPOLI.**

STABILIMENTO POLIGRAFICO EMILIANO — BOLOGNA

RIVISTA DI PSICOLOGIA

(già Rivista di Psicologia Applicata)

Anno VIII (1912)

DIRETTORE: **G. C. FERRARI** — IMOLA (Bologna)

Esce in fascicoli di 80-100 pagine ciascuno, illustrati, ogni due mesi. Contiene in ogni numero articoli originali, note e discussioni su argomenti di attualità, bibliografie e notizie.

Abbonamento annuo L. 10 per l'Italia, L. 14 per l'Estero

Sono disponibili alcune copie delle annate precedenti ai seguenti prezzi:

ANNO I: 1905 (esaurito), L. **20**. - ANNO II: 1906, L. **8**. - ANNO III: 1907, L. **10**. - ANNO IV: 1908, L. **10**. - ANNO V: 1909, L. **10**. - ANNO VI: 1910, L. **10**. - ANNO VII: 1911, L. **10**.

Il pagamento, anticipato, dovrà farsi allo Stabilimento Poligrafico Emiliano - Bologna, Piazza Calderini, 6.

LA CULTURA FILOSOFICA

Diretta da F. DE SARLO

SI PUBBLICA OGNI DUE MESI IN FASCICOLI DI 100 PAGINE

Abbonamento annuo L. 8 (Estero L. 12)

Direzione e Amministrazione: **Piazza d'Azeglio, 15 - FIRENZE**

Biblioteca Filosofica

FIRENZE - 5, Piazza Donatello - Telefono 15-36 - FIRENZE

Questa istituzione, eretta ad Ente Morale fin dal 1908, si propone di concorrere al rinnovamento del pensiero italiano e di favorire in tutti i modi le iniziative e le ricerche d'ordine filosofico e religioso, onde affrettare la formazione di una nuova e più vasta coscienza umana.

I mezzi cui si serve la **Biblioteca Filosofica** sono, oltre alle conferenze e alle lezioni che hanno luogo nelle sue sale:

I. Il prestito di libri e riviste.

La **Biblioteca Filosofica** possiede oltre 6000 volumi e numerose riviste, che invia a prestito *in tutta Italia*, a condizioni *mitissime*.

Chiedere il regolamento (gratuito) e il catalogo (L. 1.00).

II. Il "Bollettino Filosofico"

Questo bollettino mensile contiene ampi riassunti di tutte le conferenze e lezioni che hanno luogo alla **Biblioteca Filosofica** ed accurate recensioni di tutte le pubblicazioni ricevute in dono.

Abbonamento annuo Lire QUATTRO

MATTEI, SPERONI & C. — Editori in Pavia.

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA
E PEDAGOGIA

DIRETTA DAI PROFESSORI

GUIDO VILLA (DELLA R. UNIV. DI PAVIA) e GIOVANNI VIDARI (DELLA R. UNIV. DI TORINO)

1. **Kant E.**, *Fondazione della metafisica dei costumi* – Traduzione e prefazione del Prof. G. Vidari . . . . . L. 2.—
2. **Calò G.**, *Fatti e problemi del mondo educativo* . . . . . 3.—
3. **Lotze E.**, *Microcosmo.* Vol. I. – Traduzione, prefazione e appendici del Professore Francesco Bonatelli. . . . . 7.—
4. **Kant E.**, *La metafisica dei costumi.* – Parte II^a: *La dottrina della virtù.* – Traduzione e prefazione del Prof. Giovanni Vidari 2.50
5. **Deussen P.**, *Gli elememti della metafisica.* – Traduzione e prefazione del Prof. Luigi Suali . . . . . 6.—
6. **Claparède E.**, *Psicologia del fanciullo e pedagogia sperimentale.* – Traduzione e prefazione del Dott. Teresio Bertolotti . . . . . 4.—

In preparazione:

Kant. E. *La metafisica dei costumi.* – Parte I^a: *La dottrina del diritto* . . . —.—
Külpe O., *Introduzione alla filosofia* – I^a traduz. italiana sulla V^a ediz. tedesca —.—
Lotze E., *Microcosmo.* – Vol. II e III. . . . . —.—